مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جنوری سنہ ۱۹۶۳ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

البیان فی اعجاز القرآن	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت	٢-٠٠
وصف الہند و مایجاورھا من البلاد	,,	,, مقبول احمد	,,	٤-٠٠
برگزیدہ شعر فارسی معاصر (حصہ اول)	,,	,, منیب الرحمن	,,	١٠-٠٠
نخبۃ الادب	.	. . . .	,,	٥-٠٠
نصاب فارسی (حصہ اول)	.	. . . .	,,	٤-٠٠
نصاب فارسی (حصہ دوم)	.	. . .	,,	٥-٠٠
نصاب فارسی (حصہ سوم)	.	. . . .	,,	٤-٠٠
ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	,,	١-٠٠
کتاب العین	,,	,, عطاءاللہ بٹ	,,	١٥-٠٠
ہماری طب میں ہندوؤں کا ساجھا	,,	حکیم عبداللطیف	,,	١-٠٠
طب اور سائنس	,,	,, ,,	,,	٢-٠٠
ترجمہ کتاب « العشر مقالات فی العین »	,,	,, محمد طیب طبیب	,,	٣-٠٠
علم العین اور اطبائے قدیم	,,	,, ,,	,,	٢-٠٠
حکمائے قدیم کے تشریحی کارنامے	,,	سید محمد کمال الدین حسین	,,	٢-٢٥
انشراح (حصہ اول)	,,	,,	,,	٣-٠٠
انشراح (حصہ دوم)	,,	,,	,,	٣-٠٠
عربی طبی ریڈر	,,	مولانا وسیم الحق	,,	٢-٠٠
رقوش الاطباء	,,	سید مختار احمد کامل	,,	٠-٣٧
کتاب مناعت	,,	ڈاکٹر عطاءاللہ بٹ	,,	٠-٥٠
رہنمائے تشخیص		طبیہ کالج سیریز	,,	٠-٢٥

جلد ۳ نمبر ۱

فکر و نظر

جنوری ۱۹۶۲ء

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فکرونظر کے سلسلے کی

ساری خط و کتابت ڈاکٹر نذیر احمد صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری فکر و نظر

کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

ہمارا تیسرا پنج سالہ منصوبہ

از

جناب محمد نجات اللہ صدیقی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ہندوستان میں معاشی ترقی کے لئے منصوبہ بندی کا آغاز ہوئے دس سال ہوچکے ہیں۔ تیسرا منصوبہ (۶۲-۱۹۶۱ تا ۶۶-۱۹۶۵) بھی پارلیمنٹ کی منظوری کے بعد اپنی آخری شکل اختیار کرچکا ہے۔ اس مرحلہ پر نئے منصوبہ کا ایک اجمالی مطالعہ اور گذشتہ دس سال کے تجربات کی روشنی میں اس کا تنقیدی جائزہ غالباً بےضرورت یا بےمحل نہ ہو۔

معاشی منصوبہ کے مطالعہ میں اس کے اغراض و مقاصد کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ نیز اس امر کا بھی لحاظ رکھتے ہیں کہ مجموعی طور پر کتنے اور کیسے وسائل کو بروے کار لانے کا تہیہ پیش نظر ہے اور ان وسائل کو مختلف مقاصد کے حصول کے لئے کس نسبت سے تقسیم کیا گیا ہے، اور ان کی فراہمی کا کیا بندوبست پیش نظر ہے۔ ان اصول کے پیش‌نظر یہ رائے قائم کرنے میں آسانی ہوتی ہے کہ منصوبۂ مذکور ملک کی حقیقی ضروریات کے مطابق ہے یا نہیں، مطلوبہ وسائل کی فراہمی، اور ان کے ذریعہ متعینہ مقاصد کا حصول ممکن ہوسکے گا کہ نہیں۔ ملک کے عام افراد کو منصوبہ کے مفاد و نفاذ کے سلسلے میں کتنی اور کس طرح کی سختی جھیلنی پڑے گی؟ اور اگر منصوبہ کامیابی کے ساتھ نافذ کیا جاسکا تو ہمارے موجودہ معاشی مسائل کس حد تک حل ہوجائیں گے؟

ہندوستان کے موجودہ معاشی مسائل درحقیقت ہیں کیا؟ زبوں حالی، عام معیار زندگی کی پستی اور بےروزگاری وہ مسائل ہیں جن کا عام آدمی کو ذاتی زندگی کے تجربات کی بنا پر بڑا تکلیف‌دہ احساس رہتا ہے۔ ملک کے مجموعی حالات پر نظر ڈالنے اور دنیا کے دوسرے ملکوں سے اپنے ملک کی حالت کا مقابلہ کرنے پر بالعموم ہر آدمی یہ بات محسوس کرنے اور پریشان رہنے لگتا ہے کہ اس کا ملک معاشی اعتبار سے پس ماندہ اور ترقی کے راستے میں بہت پیچھے ہے۔ عام آدمی بجا طور پر یہ توقع رکھتا ہے کہ معاشی ترقی کے لئے منصوبہ‌بندی کے ذریعہ اس بات کا اہتمام کیا جائےگا کہ اس کا معیار زندگی بلند ہو، روز گار ملے، اور اپنی محنت کے عوض اتنی آمدنی حاصل ہو جس سے اس کی ضروریات پوری ہوسکیں۔ پھر وہ یہ بھی چاہنے لگتا ہے کہ اس کا ملک دوسرے ترقی یافتہ ممالک کی صف میں جگہ پائے۔

پھر اس کو اس کا احساس ہونے لگتا ہے کہ اس پر خطر زمانہ میں جب کہ جنگ کے بادل سر پر منڈ لارہے ہیں، ہماری فوجی اور دفاعی قوت، سیاسی استحکام اور اقوام عالم کی برادری میں ہمارا وقار متعین ہوجاتے جس کا انحصار بڑی حد تک ہماری معاشی ترقی پر ہے۔

آج ہندوستان کے نوّے لاکھ «قابل کار» افراد بے روز گار ہیں- ان کے علاوہ ایک کروڑ اسی لاکھ قابل کار افراد «کم روز گاری» (Under-employment) کا شکار ہیں یعنی ان کو سال کے چند مہینوں میں یا روزانہ اوقات کار کے صرف ایک حصہ میں ایسا کام ملتا ہے جس کے ذریعہ وہ کچھ آمدنی حاصل کرسکیں۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ تقریباً تین کروڑ قابل کار افراد کے محنت پر آمادہ ہونے کے باوجود پورا کام نہ حاصل کرسکنے کا اثر ان افراد اور ان کے متعلقین پر کیا پڑتا ہوگا ۔ ان میں ایک بڑی تعداد ایک وقت کے کھانے اور تن ڈھانپنے کے کپڑے کے لئے دوسروں کی محتاج رہتی ہے- کتنے افراد ہیں جن کو سرچھپانے کا ٹھکانا نہیں ملتا۔ اگر بیمار پڑجائیں تو اپنا علاج نہیں کراسکتے ۔ جن «دوسرے لوگوں» سے ان کو سہارا مل سکتا ہے ان کا کیا حال ہے؟ ان میں سے بیشتر افراد غریب کسان یا مزدور ہیں جن کی آمدنی بمشکل اس کے لئے کافی ہوتی ہے کہ وہ اپنے اور اپنے متعلقین کے لئے معمولی کھانے کپڑے کا اہتمام کرسکیں ۔ اس صورت‌حال میں یہ بات قابل تعجب نہیں ہونی چاہئے کہ ہندوستان کا عام آدمی اولین اہمیت روزگار ملنے اور اشیاء ضرورت کی فراہمی کو دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک معاشی ترقی کے لئے منصوبہ بندی کا سب سے پہلا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ ہر قابل‌کار فرد کو روزگار ملے اور ہر باروزگار فرد کی آمدنی اتنی ہو جو اس کے جائز اور ضروری اخراجات کی کفیل ہو۔

اس منصوبے کے جائزہ سے قبل ملک کے موجودہ معاشی اور سماجی حالات کے بارے میں چند اور حقیقتیں سامنے رکھنی چاہئیں - ہماری قومی آمدنی کی سطح (یعنی مجموعی قومی پیداوار کی سالانہ مقدار) موجودہ قیمتوں کے اعتبار سے ٦١ - ١٩٦٠ میں ١٤٥٠٠ کروڑ روپے ہے ۔ ملک کی آبادی کا اندازہ ٤٣ کروڑ ٨٠ لاکھ ہے ۔ اس حساب سے فی‌کس سالانہ آمدنی کا تخمینہ ٣٣٠ روپے ہوا - اشیاء ضرورت کی موجودہ قیمتوں کے پیش نظر ٢٧ روپے ٥٠ نئے پیسے ماہانہ کی یہ رقم بہت کم ہے اور ایک معقول معیار زندگی کے لئے کفایت نہیں کرسکتی ۔ پھر یہ حقیقت بھی نظرانداز نہیں کی‌جاسکتی کہ فی کس آمدنی کا یہ اوسط ہماری آبادی کی نوے فیصد اکثریت کی واقعی آمدنی کی صحیح نشاندھی نہیں کرتا ، کیوں‌کہ آمدنیوں کی تقسیم میں بہت تفاوت پایا

جاتا ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے افراد کی ایک بڑی تعداد بےروزگاری کے سبب آمدنی سے یکسر محروم ہے، پھر ایک کثیر تعداد کی آمدنی بہت قلیل ہے جب کہ سماج کے بالائی طبقہ کے چند فی صد افراد کی آمدنیاں بہت زیادہ ہیں۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ آبادی کی اکثریت کی اوسط سالانہ آمدنی مذکورۂ بالا قومی اوسط سے بہت کم ہے۔

آمدنیوں کی تقسیم میں اتنے زبردست تفاوت کا سبب، جتنا کہ ہمارے ملک میں پایا جاتا ہے، صرف افراد کی قدرتی صلاحیتوں کا تفاوت نہیں ہے۔ صدیوں سے غیرمتوازن نظام معیشت کے نتیجہ میں دولت، املاک اور مواقع کار کی تقسیم میں بہت زیادہ ناہمواری پیدا ہوگئی ہے، اور یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ آمدنیوں کی تقسیم میں اس غیرمعمولی تفاوت کا بنیادی سبب یہی ہے۔

یہ صورت حال واضح طور پر ہمیں اس نتیجہ کی طرف لےجاتی ہے کہ دولت اور آمدنی کی منصفانہ اور نسبتاً زیادہ ہموار تقسیم سے بھی ملک کے محروم اور غریب طبقہ کے مسائل کو کسی حد تک حل کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تقسیم دولت و آمدنی میں اتنی زیادہ ناہمواری معاشی طور پر ناروا ہونے کے علاوہ اخلاقی، سماجی، اور سیاسی اعتبار سے بھی نہایت غیر مناسب ہے۔ اپنے سماج میں انسانی وقار کو بحال کرنے اور عوام کو انصاف اور فلاح کا نظام زندگی عطا کرنے کے لیے بھی تقسیم دولت و آمدنی میں مزید ہمواری اور توازن پیدا کرنا ضروری ہے۔

ایک غریب ملک میں جہاں آبادی کی بڑی تعداد اپنی بنیادی ضروریات کی تکمیل بھی نہ کر پاتی ہو، سب سے زیادہ اہمیت زرعی پیداوار کو حاصل ہے، کیوں کہ آدمی کی پہلی ضرورت مناسب اور کافی غذا ہے۔ موجودہ پیداوار ہماری کثیر آبادی کی ضروریات کے لئے ناکافی ہے، جس کی وجہ سے ہر سال ہمیں غذائی اجناس کی بہت بڑی مقدار باہر سے درآمد کرنی پڑتی ہے۔ بہت سی دوسری اشیاء ضرورت مثلاً کپڑا، شکر، تیل، بھی وغیرہ کا انحصار بھی زرعی پیداوار پر ہے۔ عوام کو ان اشیاء کی بکفایت مقدار فراہم کرنے کے لئے بھی زراعت کی طرف زیادہ توجہ کرنا ضروری ہے نیز جیسا کہ اگلے صفحات میں واضح کیا جائے گا، زراعت میں نقص کا مضر اثر صنعتی ترقی پر بھی پڑتا ہے۔ دریں حالات، منصوبے کی کامیابی بڑی حد تک زراعت میں کامیابی پر منحصر ہے۔

ہندوستان کی معیشت کی بنیادی کمزوری اس کا صنعتی طور پر پس ماندہ ہونا ہے۔ چند سال پہلے تک ہمارے ملک میں مشینیں بالکل نہیں تیار ہوتی تھیں بلکہ مشینوں

کے معمولی پرزے بھی باہر سے منگوانے پڑتے تھے - آج تقریباً تمام اشیاء صرف کی پیداوار مشینوں کے ذریعہ عمل میں لائی جاتی ہے - نہ صرف یہ کہ ہمیں ریل ، ہوائی جہاز اور موٹریں بنانے کے لئے مشینیں درکار ہیں بلکہ کپڑا ، شکر ، جوتے اور روزمرہ استعمال کی بہت سی چیزیں بھی بغیر مشینوں کے نہیں تیار ہوسکتیں - جن چیزوں پر ملک کی معاشی ترقی کی بنیاد ہوتی ہے ، یعنی بجلی ، بھاری کیمیاوی اشیاء ، مصنوعی کھاد ، سیمنٹ ، اور معدنیات ، ان کے لئے جتنی بھاری اور پیچیدہ مشینیں درکار ہوتی ہیں ان کا ہر ایک کو اندازہ ہوگا - ایسے حالات میں ملک کی صنعتی ترقی کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم اپنی ضروریات کی ساری مشینیں خود ملک کے اندر تیار کرنے لگیں - اس کے لئے فولاد ، معدنیات اور دوسری بنیادی صنعتوں کی تعمیر و تنظیم لازم آتی ہے - پھر اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ ملک میں تربیت یافتہ کاریگروں اور ماہر صناعوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی جائے -

صنعتی ترقی کے لئے ضروری بنیادوں کی فراہمی یعنی بنیادی بھاری صنعتوں کے قیام و استحکام کے لیے ناگزیر ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں مشین ، مشینوں کے بعض اہم اجزاء ، ماہرین فن کی خدمات اور خام اشیاء باہر سے درآمد کئے جائیں - بیرونی ملکوں میں ان اشیاء کی فراہمی کے لئے بیرونی زر مبادلہ (Foreign Exchange) درکار ہوگا - بیرونی زر مبادلہ حاصل کرنے کی عام شکل یہ ہے کہ ہم اپنے ملک کی وہ اشیاء برآمد کریں جن کی بیرونی بازاروں میں کھپت ہو - مسلسل کوششوں کے باوجود اب تک بیرونی تجارت میں اتنی وسعت نہیں پیدا ہوسکی کہ ہم اپنی درآمد کے ذریعہ اتنا بیرونی زر مبادلہ مہیا کرسکیں جو در آمد کردہ اشیاء کے دام ادا کرنے کے لئے کافی ہو - چونکہ ہم غذائی اجناس میں بھی خودکفیل نہیں ، اور ہر سال غلہ کی بہت زیادہ مقدار در آمد کرنے پر مجبور ہیں ، لہذا ہمارا تجارتی توازن (Balance of Trade) اور زیادہ ڈانواڈول ہوجاتا ہے - نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا ملک اپنی ضروریات کی تکمیل اور ترقی کے لئے بیرونی امداد کا غیر معمولی حد تک محتاج ہے - ہر سال ہم بہت بڑی رقمیں سودی قرض پر دوسرے ممالک سے حاصل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں - یہ صورت حال کتنی ہی ناگزیر ہو اس کا نتیجہ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ بھاری قرضے لینے والے ملکوں کو اپنی آزادی اور وقار کو بحال رکھنے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے - لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ موجودہ حالات میں اس سے مفر نہیں - مستقبل میں بھاری قرضوں سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ایک طرف تو زراعت میں ترقی کے ذریعہ زرعی اجناس کی طرف سے خودکفیل

ہوجائیں، دوسری طرف ہماری صنعتی ترقی اس درجہ کو پہنچ جائے کہ ہم ملک کی مزید صنعتی ترقی کے لئے فولاد ، مشینیں ، اور ضروری کل پرزے خود ملک کے اندر پیدا کرنے لگیں۔ کوشش یہ ہونی چاہئیے کہ جلد از جلد معاشی ترقی کے اس مرحلہ پر پہنچ جائیں جس کے بعد معیشت خود بخود ترقی کرنے لگتی ہے اور «ترقی پذیری» (Growth) کا عمل بیرونی سہارے کا محتاج نہیں رہ جاتا بلکہ یہ عوامل بطور خود ترقی کرنے لگتے ہیں۔

تیسرا پنج سالہ منصوبہ مرتب کرتے وقت مذکورۂ بالا تمام باتوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اب ہم ان مقاصد کا جائزہ لینا چاہتے ہیں جو منصوبہ میں صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔

تیسرے پنج سالہ منصوبہ کے اغراض و مقاصد کا اظہار ان الفاظ میں کیا گیا ہے[1] :

۱۔«قومی آمدنی میں سالانہ پانچ فی صد سے زائد کے اضافہ کا اہتمام، اور اس کے لئے سرمایہ کاری (Investment) کا ایسا سلسلہ قائم کرنا کہ نمو (Growth) کی یہ شرح آئندہ منصوبوں کے دوران بھی برقرار رہے۔

۲۔غذائی اجناس میں خودکفیل ہوجانا ، اور صنعت اور برآمدی تجارت کے تقاضے پورے کرنے کے لیے عام زرعی پیداواروں میں اضافہ۔

۳۔فولاد ، کیمیاوی صنعتوں ، ایندھن اور (بجلی کی) طاقت جیسی بنیادی صنعتوں کی توسیع۔ مشین بنانے کی استعداد (Capacity) پیدا کرنا تاکہ دس سال کے عرصہ میں ہم اس قابل ہوجائیں کہ ملک کی صنعتی ترقی کے لیے ضروری سامان زیادہ تر ملک کے اپنے ہی وسائل سے حاصل ہونے لگیں۔

۴۔ملک کے انسانی وسائل کو زیادہ سے زیادہ بارآور کرنا اور مواقع روزگار میں قابل لحاظ توسیع۔

۵۔حصول مواقع میں روز بروز زیادہ سے زیادہ مساوات پیدا کرنا ، دولت و آمدنی کی تقسیم میں عدم مساوات کو کم کرنا ، اور معاشی قوت کی نسبۃً زیادہ ہموار تقسیم کو عمل میں لانا»۔

متذکرہ مقاصد کی روشنی میں ہم امید کرتے ہیں کہ منصوبہ مرتب کرنے والوں کو ملک کے حقیقی مسائل کا شعور ہے اور انہوں نے ان تمام مسائل کو اپنے سامنے رکھا ہے۔ البتہ یہ دیکھنا بھی لازم آتا ہے کہ ان مقاصد کا لحاظ منصوبہ کی تفصیلات مرتب کرتے وقت کس حد تک رکھا گیا ہے ، اور اہمیتوں کی وہ ترتیب کیا ہے جو منصوبہ وضع کرنے والوں نے سامنے رکھی ہے ، اور جس کے مطابق مجموعی مالی وسائل کو مختلف مقاصد کے لئے تقسیم کیا گیا ہے۔

[1] ۔ تیسرا پنج سالہ منصوبہ صفحہ ۴۸

آئندہ صفحات میں انہیں مقاصد کی روشنی میں منصوبہ کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے - کچھ ایسا احساس ہوتا ہے کہ مذکورۂ بالا مقاصد میں سے چوتھے اور پانچویں مقصد کو، جن کا تعلق روزگار اور دولت و آمدنی کی تقسیم سے ہے، خاطرخواہ اہمیت نہیں دی گئی ہے - پھر ماضی کے تجربہ اور ملک کی انتظامی مشینری کے موجودہ مزاج کو دیکھتے ہوئے اس پر کلی اطمینان نہیں ہوتا کہ پہلے اور تیسرے مقصد کو متعینہ مدت میں حاصل کیا جاسکے گا - اگر ان مقاصد کو اور دوسرے مقصد، یعنی غذائی اجناس میں میں خود کفیل ہونے کے مقصد کو حاصل کرنا ہے تو ہمیں انتظامی مشینری کی اصلاح کرنے اور کارکنوں کے اندر دیانت، احساس ذمہ‌داری، فرض شناسی، کارکردگی اور قوم کی خدمت میں چستی و تندھی کی صفات پیدا کرنے کی طرف اور زیادہ توجہ کرنی ہوگی

مذکورۂ بالا مقاصد کی روشنی میں تیسرے منصوبہ کا جائزہ لینے سے پہلے ایک نظر مالی و رسائل کی اس تقسیم پر ڈال لینی چاہئے جو مختلف مدات کے درمیان کی گئی ہے[1]۔

مالی وسائل کی تقسیم

مدات	رقم (کروڑ روپیے)	مجموعی رقم کا فی‌صد
زراعت اور آبادیاتی ترقی	١٠٦٨	١٤
بڑے اور درمیانی پیمانہ کی آب پاشی کی اسکیمیں	٦٥٠	٩
بجلی کی طاقت	١٠١٢	١٣
دیہی اور چھوٹے پیمانہ کی صنعتیں	٢٦٤	٤
صنعت و معدنیات	١٥٢٠	٢٠
حمل و نقل اور رسل و رسائل	١٤٨٦	٢٠
سماجی خدمات اور متفرقات	١٣٠٠	١٧
اسٹاک	٢٠٠	٣
میزان کل	٧٥٠٠	١٠٠

٧٥٠٠ کروڑ میں سے ١٢٠٠ کروڑ کی رقم وہ ہے جو صنعتی امدادوں (Subsidies) اور تنخواہوں وغیرہ پر صرف ہوگی، جس کا سرمایہ‌کاری (Investment) سے کوئی تعلق نہیں - اس طور پر سرمایہ کاری پر صرف کی جانے والی مجموعی رقم ٦٣٠٠ کروڑ ہوگی - اس رقم کی اہمیت یہ ہے کہ حقیقی قومی آمدنی میں اضافہ کا انحصار سرمایہ‌کاری پر ہے نہ کہ ہر طرح کے اخراجات پر -

١ تیسرا پنچ سالہ منصوبہ صفحہ ٥٨

مندرجۂ بالا جدول کا تعلق قومی دائرہ (Public Sector) کی اسکیموں سے ہے۔ اگر نجی دائرہ (Private Sector) میں کی جانے والی سرمایہ‌کاری کو بھی شامل کرلیں تو ہم یہ جان سکیں گے کہ بحیثیت مجموعی آئندہ پانچ سال میں سرمایہ‌کاری پر کتنی رقم صرف کی جائے گی۔ ذیل کی جدول میں قومی اور نجی دائرہ میں کئے جانے والے ان اخراجات کی مدّوار تقسیم درج کی گئی ہے جن کا تعلق سرمایہ‌کاری سے ہے[1]۔

تیسرے منصوبہ میں سرمایہ‌کاری

مدّات	قومی دائرہ	نجی دائرہ	میزان (۲ و ۳)	کل میزان کا فی صد
زراعت اور آبادیاتی ترقی	۶۶۰	۸۰۰	۱۴۶۰	۱۴
بڑے اور درمیانی پیمانہ کی				
آب پاشی کی اسکیمیں	۶۵۰	*	۶۵۰	۶
بجلی کی طاقت	۱۰۱۲	۵۰	۱۰۶۲	۱۰
دیہی اور چھوٹے پیمانے کی صنعتیں	۱۵۰	۲۷۵	۴۲۵	۴
منظم صنعت اور معدنیات	۱۵۲۰	۱۰۵۰	۲۵۷۰	۲۵
حمل و نقل اور رسل و رسائل	۱۴۸۶	۲۵۰	۱۷۳۶	۱۷
سماجی خدمات اور متفرقات	۶۲۲	۱۰۷۵	۱۶۹۷	۱۶
اسٹاک	۲۰۰	۶۰۰	۸۰۰	۸
میزان کل	۶۲۰۰	۴۱۰۰	۱۰۴۰۰	۱۰۰

مصارف سرمایہ کاری (Investment Expenditure) کی اس تقسیم سے واضح ہے کہ سب سے زیادہ اہمیت صنعت و معدنیات اور بجلی کی طاقت کو دی گئی ہے، جن پر مجموعی مصارف سرمایہ کاری کا ۳۵ فی صد حصہ صرف کیا جائے۔ دوسرے منصوبہ میں بھی ان دونوں مدّات کے لئے قومی اور نجی دائروں میں کی جانے والی مجموعی سرمایہ‌کاری کا ۳۰ فی صد مخصوص کیا گیا تھا، اور عملاً اس سے زیادہ صرف ہوا۔ زراعت، آبادیاتی ترقی اور آب پاشی پر تیسرے منصوبہ میں مجموعی سرمایہ کاری کا ۲۰ فی صد صرف کیا جائے گا۔ دوسرے منصوبہ میں ۱۸ فی صد مخصوص کیا گیا تھا۔

۱ تیسرا منصوبہ صفحہ ۵۸

* یہ رقم زراعت اور آبادیاتی ترقی کے اندر شامل ہے۔

آئندہ صفحات میں ہمیں اس بات پر غور کرنے کا موقع ملے گا کہ وسائل کی تقسیم میں صنعت و معدنیات اور بجلی کی طاقت کی طرف زیادہ توجہ کا اثر روزگار اور دوسرے اہم معاشی امور پر کیا پڑتا ہے۔ اس سلسلہ میں ہمیں معاشی ترقی کے اس مخصوص طریقہ کا جائزہ لینا پڑے گا جو منصوبہ کے مرتب کرنے والوں نے منتخب کیا ہے۔ اور مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کو ہم آخر کے لئے اٹھا رکھیں۔ پہلے ہم منصوبہ کے مذکورۂ بالا مقاصد میں سے ہر مقصد کے تحت منصوبہ کے پہلوؤں کا جائزہ لیں گے۔

قومی آمدنی میں اضافہ :

موجودہ تخمینہ کے مطابق ٦١ - ١٩٦٠ میں، موجودہ قیمتوں کے اعتبار سے، ہندوستان کی قومی آمدنی ١٤٥٠٠ کروڑ روپے ہے۔ تیسرے منصوبہ کے مطابق پانچ برس بعد یعنی ٦٦ - ١٩٦٥ میں ہماری قومی آمدنی ١٩٠٠٠ کروڑ روپے ہوجائے گی۔ گویا پانچ سال کے عرصہ میں ہماری سالانہ قومی آمدنی میں ٤٥٠٠ کروڑ کا اضافہ ہوجائے گا۔ قومی آمدنی کی موجودہ سطح کی نسبت سے یہ اضافہ ٣٤ فی صد ہوگا، گویا سالانہ اضافہ ٥ فی صد سے کچھ زائد ہوگا، جسے منصوبہ کا پہلا مقصد قرار دیا گیا ہے۔

اس قومی آمدنی میں ٤٥٠٠ کروڑ کے اضافہ کے لئے منصوبہ کے دوران ١٠٤٠٠ کروڑ کے بقدر سرمایہ کاری کی جائے گی۔ اگر قومی آمدنی (مجموعی قومی پیداوار کی سالانہ مقدار) میں اضافہ کو سرمایہ کاری کا فیضان قرار دیا جائے تو اس اضافہ کی رو سے سرمایہ اور پیداوار کی باہمی نسبت (Capital-Output Ratio) ٢ء٣١ اور ١ کی قرار پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر، قومی آمدنی میں ایک روپیہ کا اضافہ کرنے کے لئے ٢ روپے ٣١ نئے پیسے کے بقدر سرمایہ کاری درکار ہوگی۔

دوسرے پنج سالہ منصوبہ کے دوران میں مجموعی سرمایہ کاری ٦٧٥٠ کروڑ روپے کے بقدر ہوئی ہے[1] جس کے نتیجہ میں منصوبہ کی تکمیل پر قومی آمدنی میں ٢٣٧٠ کروڑ کا اضافہ ہوا[2]۔ گویا سرمایہ اور پیداوار کی باہمی نسبت ٢ء٨٤ اور ١ رہی۔ (یعنی قومی آمدنی میں ایک روپیہ کے بقدر اضافہ کے لئے ٢ روپیے ٨٤ نئے پیسے کے بقدر سرمایہ کاری کرنی پڑی)۔

تیسرے منصوبہ کے تخمینہ اور دوسرے منصوبہ کے عملی نتائج کو سامنے رکھئے

١ تیسرا پنج سالہ منصوبہ صفحہ ٣٢

٢ ٦١ - ١٩٦٠ کی قیمتوں کے اعتبار سے ہماری قومی آمدنی ٥٦ - ١٩٥٥ میں ١٢١٣٠ کروڑ تھی اور ٦١ - ١٩٦٠ میں ١٤٥٠٠ کرور ہے۔ تیسرا پنج سالہ منصوبہ صفحہ ٣٥

تو قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سرمایہ و پیداوار کی نسبت میں اس کمی کے اسباب کیا ہیں۔ صورت حالات میں وہ کون سی تبدیلی واقع ہوئی جس کی بنا پر یہ خیال قائم کرلیا گیا کہ گذشتہ پانچ برسوں میں قومی آمدنی کے اندر جتنے اضافہ کے لئے ۲ روپے ۸٤ پیسے کے بقدر سرمایہ کاری درکار تھی آئندہ پانچ برسوں میں اتنے ہی اضافہ کے لئے صرف ۲ روپے ۳۱ پیسے کے بقدر سرمایہ کاری کافی ہوگی؟

تیسرے منصوبہ میں سرمایہ و پیداوار کی باہمی نسبت ، اس میں تخفیف ، اور اس کے اسباب سے کوئی بحث نہیں کی گئی ہے ، اگرچہ دوسرے منصوبہ میں اس معاشی اشاریہ (Economic Index) کو کافی اہمیت دی گئی تھی - لیکن جن بنیادوں پر اس تخفیف کو حق بجانب سمجھا گیا وہ کچھ ایسے چھپے ہوئے نہیں ہیں - اس کا سبب یہ قرار دیا جاسکتا ہے کہ گذشتہ برسوں میں کی جانے والی سرمایہ کاری کی بدولت سماجی بالائی امور (Social Overheads) کی تعمیر اور نظام پیداوار کی صلاحیت میں جو اضافہ ہوا اس کی بنا پر یہ ممکن ہوگیا ہے کہ آئندہ کم سرمایہ کاری سے اتنی ہی پیداوار حاصل کی جاسکے گی جو پہلے زیادہ سرمایہ کاری سے حاصل ہوتی تھی - گذشتہ سرمایہ کاری کے نتیجہ میں مزدوروں کی پیداآوری میں کچھ اضافہ ضرور ہوا ہوگا ، اور اس کے نتیجہ میں سرمایہ و پیداوار کی باہمی نسبت میں تخفیف عمل میں آسکتی ہے -

پوری معیشت کے لئے سرمایہ اور پیداوار کی باہمی نسبت کا معاملہ اتنا گنجلک اور گتھا ہوا ہے کہ اس مختصر مقالے میں ہم اس پر تفصیلی بحث کرکے یہ نہیں واضح کرسکتے کہ مذکورۂ بالا اسباب واقعۃً کس حدتک موثر ہوئے ہیں ، اور سرمایہ و پیداوار کی باہمی نسبت میں کمی کرنے میں ان کا کتنا حصہ رہا ہے۔ اس بارے میں رائے قائم کرنے کے لئے کہ تیسرے منصوبہ میں مختلف مدات کے لئے سرمایہ کاری کے لئے جو مصارف مخصوص کئے گئے ہیں ان کے نتیجہ میں ان مدات کے تحت پیداوار میں اضافہ کے مقررہ اهداف (Targets) تک رسائی ہوسکےگی یا نہیں ، ہم کچھ رہنمائی دوسرے منصوبہ کے عملی نتائج سے حاصل کرسکتے ہیں - ظاہر ہے کہ قومی آمدنی میں مجموعی طور پر مطلوبہ اضافہ کا انحصار اسی پر ہے کہ مختلف مدات کے تحت پیدوار میں اضافہ کے اهداف تک رسائی ہوجائے۔ دوسرے منصوبہ کے مصارف سرمایہ کاری اور ان کے نتیجہ میں زرعی اور صنعتی پیداوار ، اور قومی آمدنی میں ہونے والے اضافوں کا مطالعہ تیسرے منصوبہ کے متوقع عملی نتائج کے بارے میں رائے قائم کرنے ہیں بالواسطہ معاون ہوگا۔

بعض اہم اشیاء کی پیداوار کے اہداف (Targets) اور واقعی پیداوار (Actual Production) کا مقابلہ † (١٩٥٥-٥٦) — (١٩٦٠-٦١)

اشیاء	مقدار کی اکائی	پیداوار کی سطح ١٩٥٥-٥٦	ہدف برائے ٦٠-٦١	تخمینی پیداوار ٦٠-٦١	٥ میں ٤ پر اضافہ ہوا یا کمی	ہدف برائے ١٩٦٥-٦٦
غذائی اجناس	ملین ٹن	٦٥٫٨	٧٥	٧٦	اضافہ	١٠٠
کپاس	ملین گانٹھ	٤٫٠	٥٫٥	٥٫١	کمی	٧٫١
گنا اور گڑ	ملین ٹن	٦٫٠	٧٫١	٨٫٠	اضافہ	١٠٫٠
تلہن	"	٥٫٦	٧٫٠	٧٫١	اضافہ	٩٫٨
جوٹ	ملین گانٹھ	٤٫٢	٥٫٠	٤٫٠	کمی	٦٫٢
چائے	ملین پاؤنڈ	٦٧٨	٧٠٠	٧٢٥	اضافہ	٩٠٠
شکر	ملین ٹن	١٫٨٦	٢٫٣	٣٫٠	اضافہ	٣٫٥
مل کا بنا ہوا سوتی کپڑا	ملین گز	٥١٠٢	٨٥٠٠	٥١٢٧	کمی	٥٨٠٠
بجلی	ملین k. w	٣٫٤	٦٫٩	٥٫٧	کمی	١٢٫٧
خام لوہا	ملین ٹن	٤٫٣	١٢٫٥	١٠٫٧	کمی	٣٠٫٠
کوئلہ	"	٣٨٫٤	٦٠٫٠	٥٤٫٦	کمی	٩٧٫٠
تیار شدہ فولاد	"	١٫٣	٤٫٣	٢٫٢	کمی	٦٫٨
پگ آئرن	"	٫٣٨	٫٧٥	٫٦	اضافہ	١٫٥
المونیم	ہزار ٹن	٧٫٣	٢٥٫٩	١٨٫٥	کمی	٨٠٫٠
سیمنٹ سازی کی مشین	باعتبار قیمت لاکھ روپے	٣٤٫٠٠	٢٠٠٫٠	٦٠٫٠٠	کمی	٤٥٠٫٠٠
شکر سازی کی مشین	"	١٩	٢٥٠	٣٣٠	اضافہ	١٠٠٠
موٹریں ٹرک وغیرہ	تعداد	٢٥٣٠٠	٥٧٠٠٠	٥٣٥٠٠	کمی	١٠٠٫٠٠٠
ریلوے انجن	تعداد	١٧٩	٤٠٠	٢٩٢	کمی	١١٧٥*
ٹریکٹر	تعداد	٠	٣٠٠٠	٢٠٠٠	کمی	١٠٫٠٠٠
سیمنٹ	ملین ٹن	٤٫٦	١٣	٨٫٥	کمی	١٣٫٠٠
مصنوعی، کھاد نائٹروجن	ہزار ٹن	٧٩	١٤٥٠	١١٠	کمی	٨٠٠
مصنوعی کھاد، فاسفیٹ	"	١٢	٧٢٠	٥٥	کمی	٤٠٠
سلفورک ایسڈ	"	١٦٤	٤٧٠	٣٦٣	کمی	١٥٠٠
کاسٹک سوڈا	"	٣٥	١٣٥	١٠٠	کمی	٣٤٠

† کالم ۳، ۵ اور ٦ کے اعداد تیسرے منصوبہ صفحات ٧٧ تا ٨٢ سے اور کالم چار کے اعداد دوسرے منصوبہ صفحات ٥٨، ٥٩ سے ماخوذ ہیں۔

* آئندہ پانچ برسوں میں۔

مندرجۂ بالا جدول پر نظر ڈالنے سے چند دلچسپ باتیں سامنے آتی ھیں - سامان اصل (Capital Goods) اور صنعتی پیداواریں اپنے مقرّرہ اھداف سے کم ھوتی ھیں ، اور اھداف سے زیادہ پیداوار زیادہ تر زرعی اشیاء میں ھوئی ھے - یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ جہاں کمی ھوئی ھے وہ عموماً بڑی اور قابل لحاظ کمی ھے اور اضافے ، باستثناء شکر ، ناقابل لحاظ ھیں - گذشتہ سطور کے مطالعہ سے معلوم ھوچکا ھے کہ مجموعی سرمایہ کاری کا بہت بڑا حصہ صنعتوں اور بجلی کی طاقت کے لئے وقف کیا گیا ھے ، اور گذشتہ منصوبہ میں بھی ایسا ھی کیا گیا تھا - اگر تیسرے منصوبہ کے دوران میں بھی اس دائرہ (Sector) میں ھماری کارکردگی ایسی ھی رھی جیسی کہ گذشتہ منصوبہ کے دوران میں رھی ھے اور اس دائرے میں پیداوار کے متعینہ اھداف ، جو دوسرے منصوبہ کے اھداف کے دوگنے یا اس سے زائد ھیں ، نہ حاصل کئے جاسکے تو ظاھر ھے کہ قومی آمدنی میں مطلوبہ اضافہ ممکن نہ ھوگا -

فولاد ، بھاری کیمیاوی اشیاء ، الومنیم ، سیمنٹ وغیرہ صنعتوں میں بہت سی مشینیں اور دوسرے سامان سرمایہ (Capital Goods) باھر سے درآمد کرکے لگانے تھے - دوسرے منصوبہ کے دوران بیرونی زرمبادلہ کی سخت قلت رونما ھوئی - بیرونی ملکوں میں مشینوں اور دوسرے سامان سرمایہ کی قیمتیں بھی بڑھ گئیں - ان وجوہ کی بنا پر مشینیں اور سامان سرمایہ مطلوبہ مقداروں میں اور مناسب وقت پر نہ منگوائے جاسکے - بلاشبہ مذکورۂ بالا صنعتوں میں پیداوار کے مقررہ اھداف تک رسائی نہ ھوسکنے کا ایک سبب یہ تھا لیکن ھمارے نزدیک صرف یہ سبب ان کمیوں کی توجیہ کے لئے کافی نہیں جو ھمیں اس دائرے میں نظر آتی ھیں - ان صنعتوں کا تعلق زیادہ تر قومی دائرہ سے ھے ، اور اس دائرے میں کار کردگی (Efficiency) اور وسائل کے کفایت شعارانہ استعمال کا کوئی مستند و مستقل معیار قائم نہیں کیا جاسکا ھے ، جس کی وجہ سے اکثر ان اھم صنعتوں میں کام میں تاخیر ھوتی ھے اور زیاں کاری سے سابقہ ھوتا ھے -

جدول میں غذائی اجناس کی پیداوار کا جو ھدف مقرر کیا گیا ھے وہ دوسرے منصوبہ میں طے کیا گیا تھا ، لیکن بعد میں اس پر نظر ثانی کرکے ۸۰ء۵ ملین ٹن کو ھدف قرار دیا گیا تھا - غذائی اجناس کی ۶۱ - ۱۹۶۰ میں پیداوار کے بارے میں تازہ ترین تخمینہ ۷۶ ملین ٹن کے بجائے ۷۹ء۲ ملین ٹن ھے - گویا واقعی پیداوار مقررہ ھدف سے کچھ ھی کم ھے - لیکن ان اعداد سے کوئی نتیجہ نکالنے سے پہلے یہ دیکھنا زیادہ ضروری ھے کہ پیداوار کی یہ مقدار ایک مستقل اور پائدار سالانہ اوسط کی ضمانت دیتی ھے یا اس سال کے موسمی حالات کی سازگاری پر بھروسا کرتی ھے - اس مسئلے پر زراعت کے تحت

آئندہ گفتگو آئے گی۔ قومی آمدنی میں اضافہ کی اس بحث میں اتنا نوٹ کرلینا کافی ہے کہ زراعت کے دائرے میں نسبتاً کم سرمایہ کاری کے باوجود پیداولر میں مقررہ اهداف کے مطابق اضافے ہوگئے ہیں، اگرچہ ان اضافوں کو مستقل اور پائدار نہیں کہا جاسکتا۔ مجموعی سرمایہ کاری، مختلف شعبہ‌ہائے پیداوار کے درمیان اس کی تقسیم اور قومی آمدنی میں اضافہ کے باہمی رشتوں پر غور کرتے وقت یہ حقیقت بھی سامنے رکھی جائے کہ ہندوستان میں قومی آمدنی کا نصف حصہ زراعت کے دائرہ کی دین ہے، دوسری طرف صنعت و معدنیات کے دائرہ میں قومی آمدنی کے پانچویں حصے سے کم پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ ذیل کی جدول کے مطالعہ سے واضح ہوگا۔ اس جدول میں مختلف برسوں میں مجموعی قومی آمدنی کی تقسیم صنعتی مبداء (Industrial Origin) کے لحاظ سے ظاہر کی گئی۔

قومی آمدنی صنعتی مبدأ کے لحاظ سے (باعتبار موجودہ قیمتوں کے)[1]

دائرہ	۱۹۵۰ ـ ۵۱	۱۹۵۵ ـ ۵۶	۱۹۵۹ ـ ۶۰
زراعت	۴۸۹۰	۴۵۲۰	۶۱۸۰
معدنیات اور صنعتی کاروبار	۱۵۳۰	۱۸۵۰	۲۳۰۰
تجارت، نقل و حمل اور رسل و رسائل	۱۶۹۰	۱۸۸۰	۲۱۸۰
دوسری خدمات	۱۴۴۰	۱۷۳۰	۲۲۰۰
میزان خالص ملکی پیداوار	۹۵۵۰	۹۹۸۰	۱۶۸۶۰
باہر سے حاصل کردہ خالص آمدنی	۲۰ـــ	صفر	۲۰ـــ
خالص قومی پیداوار عوامل کی قیمتوں کے اعتبار سے	۹۵۳۰	۹۹۸۰	۱۲۸۴۰

قومی آمدنی کے ان مختلف ذرائع کے باہمی تناسب کے پیش نظر ظاہر ہے کہ آئندہ قومی آمدنی میں اضافہ کے مقررہ ہدف تک رسائی کا انحصار بڑی حد تک اس پر ہوگا کہ زرعی پیداوار میں خاطر خواہ اضافہ ہوتا ہے یا نہیں!

زراعت:

منصوبہ کے مقاصد میں دوسرا مقصد غذائی اجناس کے سلسلے میں خودکفیل ہوجانے اور عام زرعی پیداواروں میں اضافہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ ۶۱ـ۱۹۶۰ میں غذائی اجناس کی پیداوار مقررہ ہدف سے بہت قریب رہی ہے لیکن گذشتہ پانچ برسوں

۱ ماخذ: کرنسی اور فنانس پر رپورٹ ۶۱ - ۱۹۶۰ بیان ۱۱ - یہ قیمتیں کروڑ روپیے میں ہیں۔

میں ان اجناس کی پیداوار کا سالانہ اوسط صرف ٦٨ء٩ ملین ٹن رہا ہے - گذشتہ پانچ برسوں میں ان اجناس کی سالانہ پیداوار کی تفصیل درج ذیل ہے -

سال :	١٩٥٥_٥٦	٥٦_٥٧	٥٧_٥٨	٥٨_٥٩	٥٩_٦٠
غذائی اجناس کی پیداوار ملین ٹن :	٦٥ء٧	٦٨ء٧	٦٢ء٥	٧٥ء٨	٧١ء٧

سال رواں کی نسبت زیادہ پیداوار (٧٩ء٢ ملین ٹن) کوحتماً اس بات کا نتیجہ نہیں قرار دیا جا سکتا کہ زراعت میں پائدار و مستقل ترقی عمل میں آچکی ہے جس کے نتیجہ میں غذائی اجناس کی پیداوار اتنی بڑھ گئی ہے - اس سال کی بڑھی ہوئی پیداوار زیادہ‌تر سازگار موسم کی مرہون منت ہے -

کچھ ایسا محسوس ہوا کہ دوسرے منصوبہ میں زراعت کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی تھی - دوسرے منصوبہ میں زراعت کے لئے مجموعی وسائل کا ١١ء٨ فی صد حصہ وقف کیا گیا تھا اور عملاً صرف ١١ء١ فی صد حصہ صرف کیا جا سکا- دوسرے منصوبہ کے دوران میں غذائی اشیاء کی قلت کا جو ناخوشگوار تجربہ ہوا اس کے پیش‌نظر تیسرے منصوبہ میں زراعت کی طرف نسبتہً زیادہ توجہ کی گئی ہے اور مجموعی مالی وسائل کا ١٤ فی‌صد حصہ اس کے لئے وقف کیا گیا ہے -

ہندوستان میں زراعت کی ترقی کا انحصار بنیادی طور پر اس بات پر ہے کہ کسان کو آب رسانی، کھاد، بیج، زرعی‌آلات اور محنت کش جانوروں کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ سہولتیں فراہم کی جائیں اور اسے زراعت کے بہتر طریقوں کی تعلیم دی جائے - یہ بات بھی کچھ کم اہم نہیں ہے کہ ملکیت اور نفع اُٹھانے کے اعتبار سے ایسے حالات پیدا کئے جائیں کہ کسان کھیتی کے کاموں میں اُمید اور اُمنگ سے کام کرے- ان کو ترقیاتی کاموں کے لئے مالی امداد اور قرضے دینا، پیداوار کا ذخیرہ اکٹھا کرنے کے لئے گوداموں کی تعمیر اور پیداوار کو منڈی تک لانے کے لئے حمل و نقل کی سہولیتیں فراہم کرنا بھی بہت ضروری ہے -

ان تمام امور کو سامنے رکھتے ہوئے زرعی ترقی کے جامع منصوبے مرتب کئے گئے ہیں- آبادیاتی ترقی (Community Development) کے پروگرام کا منشا کسانوں کو کھیتی کے بہتر طریقوں کی تعلیم اور کھیتی سے متعلق ان کی مشکلات کو دور کرنا ہے - اسی اسکیم کے تحت اچھے بیج، اچھے بیل اور زرعی ضرورت کی دوسری چیزوں کی فراہمی کا بھی اہتمام کیا جاتا ہے - ملک کے اکثر دیہی علاقوں میں اس کا نفاذ کیا گیا

ہے اور تیسرے منصوبہ کی تکمیل پر باقی علاقے بھی اس سے مستفید ہونے لگیں گے - امداد باہمی کی انجمنوں کے ذریعہ کسانوں کو روپیہ قرض لینے یا اُدھار بیج وغیرہ حاصل کرنے کی سہولتیں پہنچائی جارہی ہیں ۔ گودام ، حمل و نقل ، اور دوسرے کاموں کے سلسلہ میں بھی امداد باہمی کی انجمنیں قائم ہیں اور کسانوں کو فائدہ پہنچا رہی ہیں - آب پاشی کے لئے بڑی ، اوسط ، اور چھوٹی اسکیموں کا نفاذ عمل میں لاکر ملک کے ہر حصہ میں سنچائی کی سہولتیں فراہم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے - مصنوعی کھاد بنانے کے کارخانے قائم کئے جارہے ہیں اور کچی کھاد کو زیادہ سے زیادہ مفید طریقہ سے استعمال کرنے پر زور دیا جا رہا ہے -

زمینداری اور جاگیرداری کے خاتمہ اور متعلقہ زرعی اصلاحات کے ذریعہ ایسی فضا بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس میں کسان کو اپنی زمین پر استقلال حاصل ہو۔ اور وہ تشویش و تذبذب سے آزاد ہوکر اس اعتماد کے ساتھ محنت کر سکے کہ اس کی محنت کا پھل اُسی کو ملے گا ، اس سے وہ محروم نہیں کیا جائے گا !

چونکہ ملک میں مشین سازی کی صنعت ابھی پوری طرح قائم اور مستحکم نہیں ہوسکی ہے اور ملک میں بےروزگار افراد کی ایک کثیر تعداد پائی جاتی ہے ، اسی حالت میں اور اس مرحلہ پر زراعت میں وسیع پیمانہ پر مشینوں کا استعمال نہ تو ممکن ہے ، نہ مناسب سمجھا گیا ہے - البتہ جہاں جہاں حالات سازگار ہیں ٹریکٹر کے استعمال کی سہولت فراہم کی جا رہی ہے - چک بندی اور کوآپریٹیو کھیتی کے ذریعہ عام کسانوں کو بھی بڑے پیمانے پر کھیتی کی سہولتیں میسر آرہی ہیں - بعض نمونے کے فارموں پر ٹریکٹر کے علاوہ دوسری زرعی مشینوں کے استعمال کا مفید تجربہ بھی کیا جا رہا ہے - آگے چل کر جب ملک میں مشین سازی کا کاروبار کافی ترقی کرلے گا تو موجودہ تجربات کی بنا پر ایک وسیع زرعی انقلاب بروےکار آئے گا ۔

اگر دوسرے ممالک کی زراعت سے اپنے ملک کی زراعت کا مقابلہ کریں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ہمارے یہاں ہر زرعی جنس کی فی ایکڑ پیداوار دوسرے ممالک کی پیداوار سے کم ہے - موجودہ سطح پیداوار کی پستی کے پیش نظر زراعت میں مشینی انقلاب آنے سے پہلے بھی دوسری کوششوں کے ذریعہ پیداوار میں قابل لحاظ اضافہ کیا جا سکتا ہے - منصوبہ میں یہی پالیسی اختیار کی گئی ہے - منصوبہ کے مطابق اگر زرعی ترقی کی مختلف اسکیموں کو کامیابی کے ساتھ نافذ کیا جا سکا تو ٦٦ - ١٩٦٥ میں غذائی اجناس کی سالانہ پیداوار ١٠٠ ملین ٹن ہوجائے گی اور ملک ان اجناس کے سلسلہ میں

خودکفیل ہو جائےگا ۔ ذیل کی جدول میں خاص خاص زرعی اشیاء کی ۵۶ ۔ ۱۹۵۵ کی پیداوار ، موجودہ پیداوار اور ٦٦ ۔ ۱۹٦۵ کے لئے مقررہ ہدف درج کئے گئے ہیں ۔ اس جدول کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اشیاء مثلاً غلوں ، کپاس اور تلہن کی پیداوار میں اس سے دوگنا اضافہ مطلوب ہے جتنا کہ گذشتہ پانچ برس میں ہوا ہے ، اور بعض دوسری اشیاء مثلاً چاے اور جوٹ میں کئی گنا مد نظر ہے ۔

زرعی اجناس کی پیداوار اور ان کے لئے مقررہ ہدف

۱	۲	۳	٤
اجناس	۵٦ ۔ ۱۹۵۵ کی پیداوار	٦۱ ۔ ۱۹٦۰ کی پیداورا	٦٦ ۔ ۱۹٦۵ کے لئے ہدف
غلے (ملین ٹن)	٦۵ء۸	۷٦ء۰	۱۰۰
کپاس (لاکھ گانٹھ)	٤۰	۵۱	۷۰
گنا ۔ گڑ (لاکھ ٹن)	٦۰	۸۰	۱۰۰
تلہن («)	۵٦	۷۱	۹۸
جوٹ (لاکھ گانٹھ)	٤۲	٤۰	٦٦
چاے (لاکھ پاؤنڈ)	٦۷۸	۷۲۵	۹۰۰

دوسرے منصوبہ کے عملی نتائج کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ اُمید کی جاسکتی ہے کہ اگر موسمی حالات سازگار رہے تو ان اہداف تک رسائی دشوار نہ ہوگی ، لیکن اگر موسم نے ساتھ نہ دیا تو خاصی دشواری کا سامنا ہوگا ۔

زراعت میں ترقیاتی اسکیموں کے ساتھ سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ انتظامی عملہ کے ناقابل اطمینان معیار کارکردگی کے سبب جو اسکیمیں کاغذ پر بڑی شاندار معلوم ہوتی ہیں وہ عملی نتائج کے اعتبار سے حوصلہ افزا نہیں ثابت ہوتیں ۔ قیاس یہ ہے کہ آبادیاتی ترقی (Community Development) جس پر گذشتہ دو منصوبوں میں بھاری رقمیں صرف کی گئی ہیں عملاً وہ نتائج پیش نہیں کرسکی جن کی توقع کی گئی تھی ۔ اس کا سبب کسی حد تک اگر ہمارے عوام کی جہالت اور ان میں ترقی کے ولوے کی کمی ہے تو اس میں متعلقہ انتظامی عملہ کی کوتاہی ، کمزوری اور فرض‌ناشناسی بھی ہے ۔ ظاہر ہے کہ ان وجوہ سے کسانوں کو سہولتوں کی فراہمی اور ماہرین فن کے تعاون سے بھی وہ فائدے نہیں پہنچ رہے ہیں جو اس اسکیم کا تقریباً مقصد اولیٰ ہے !

دوسری دقت یہ ھی کہ زمینداری اور جاگیرداری کے خاتمہ سے کسانوں کو جو فائدہ پہنچانا مقصود تھا غالباً وہ خاطر خواہ حد تک ان کو نہیں پہنچ سکا ھے- اور جس انتظام کے ماتحت اب وہ ھیں وہ پوری حد تک اس مقصد کے حصول میں کامیاب نہیں ھوا جو حکومت کے پیش نظر تھا۔ چنانچہ کسانوں میں بے اعتمادی اور خوف و اندیشہ کی وھی نفسیاتی کیفیت باقی ھے جس سے ان کو نجات دلانے کے لیے یہ نفع بخش زرعی اصلاحات نافذ کی گئی تھیں، اور جن سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ کسانوں کے لئے نعمت غیر مترقبہ ثابت ھوگی-

آب پاشی کے لئے ابتدا میں بڑی بڑی اسکیموں پر زیادہ وسائل صرف کئے گئے لیکن کسانوں تک ان کا فائدہ پہنچنے میں بہت دیر ھوئی - بڑی بڑی نہروں سے نالیوں کے ذریعہ کھیتوں تک پانی پہنچانے کا انتظام اب بھی ناقابل اطمینان ھے - خیال کیا جاتا ھے کہ اوسط اور چھوٹے پیمانے کی آب پاشی کی اسکیموں کی طرف شروع ھی سے زیادہ توجہ کی گئی ھوتی تو زراعت کو زیادہ فائدہ پہنچا ھوتا۔ نہر سے پانی کو پہنچانے کا انتظام اب بھی کچھ زیادہ قابل اعتبار نہیں ھے- ٹیوب ویل تعمیر ھوجاتا ھے مگر بر وقت بجلی نہ ملنے کے سبب بیکار رھتا ھے، کنواں غلط جگہ تعمیر ھوجانے کے سبب اس سے پانی کی نکاسی اور کھیتوں تک پہنچانے کا انتظام دشوار ھوجاتا ھے - بعض حلقوں میں تو یہاں تک خیال کیا جانے لگا ھے کہ موجودہ ذرائع سے پانی حاصل کرنے میں کسانوں کو جو مصارف اور دشواریاں برداشت کرنی پڑتی ھیں وہ سابقہ طریقوں سے اپنا انتظام علاحدہ کرنے سے زیادہ گراں اور زحمت کا باعث ھیں -

زرعی ترقی کی اسکیموں اور ان کے نفاذ میں اس طرح کی دشواریوں کی وجہ سے ابھی تک ھمارے کسانوں میں ان اسکیموں کے لئے خاطر خواہ حوصلہ نہیں پیدا ھوسکا ھے - کیا تعجب وہ محسوس کرتے ھوں کہ ان اسکیموں کے لئے منظور کی جانے والی رقموں کا ایک قابل لحاظ حصہ ان کاموں پر مفید طریقہ سے صرف ھونے کے بجائے ایسے لوگوں کے حصے میں آجاتا ھو جو اس کے کسی طرح مستحق نہیں - اس طرح کے وسوسے یا بدگمانی ان کے اندر ترقیاتی اسکیموں کی طرف سے بےاعتمادی پیدا کردیتے ھیں - ظاھر ھے کہ جب تک ھم کسانوں کے اندر اعتماد، پیداوار میں اضافے کا ولولہ اور اس کے لئے ترقی کے مختلف کاموں میں فعال طریقہ سے حصہ لینے کا جذبہ نہ پیدا کرسکیں گے وسیع پیمانہ پر زرعی ترقی ممکن نہ ھوسکے گی اور نہ متوقع نتائج بر آمد ھوں گے -

ان وجوہ کی بنا پر زرعی اسکیموں کے سلسلہ میں ایک بڑا کام یہ ہے کہ کارکنوں میں فرض شناسی، دیانت داری اور مستعدی اور خدمت کرنے کا جذبہ پیدا کیا جائے تاکہ ایک طرف تو زرعی دائرہ میں سرمایہ کاری کے خاطر خواہ نتائج بڑھتی ہوئی پیداوار کی شکل میں حاصل ہوں دوسری طرف ان اسکیموں کو عوام کا پُرجوش اور مخلصانہ تعاون حاصل ہو -

بنیادی صنعتوں کی توسیع:

منصوبہ کے مقاصد کی فہرست میں تیسرا نمبر فولاد، کیمیاوی صنعتوں، ایندھن اور بجلی کی طاقت جیسی بنیادی صنعتوں کی توسیع کا ہے - ہمارے ملک میں ابھی یہ صنعتیں قیام و استحکام کے عبوری دور سے گذر رہی ہیں - اگرچہ ان میں سرمایہ کاری کے لیے کثیر رقمیں مخصوص کی گئی ہیں لیکن، جیسا کہ اوپر بتایا جاچکا ہے، دوسرے منصوبہ کے دوران میں اس دائرہ میں ترقی مقررہ ہدف سے بہت کم ہوسکی - بہت سی اہم بنیادی صنعتوں میں پیداوار کی اُس سالانہ مقدار تک رسائی نہ ہوسکی جو بطور ہدف سامنے رکھی گئی تھی - ان میں فولاد، کھاد اور سیمنٹ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جیسا کہ ذیل کی جدول سے ظاہر ہے[1] -

۶۱ - ۱۹۶۰ کے لئے پیداوار کے ہدف اور واقعی پیداوار

اشیاء	مقدار کی اکائی	پیداوار کا ہدف (۶۱-۱۹۶۰)	واقعی پیداوار (۶۱- ۱۹۶)
تیار شدہ فولاد	ملین ٹن	۴٫۳	۶٫۶
مصنوعی کھاد نائٹروجن	ہزار ٹن	۲۹۰٫۲	۱۱۰٫۰
مصنوعی کھاد فاسفیٹ	ہزار ٹن	۱۲۰٫۰	۵۵٫۰
کپڑا بنانے کی مشینری	کروڑ روپے کی	۱۷٫۰	۹٫۰
سیمنٹ " "	"	۴٫۰	٫۶
کاغذ " "	"	۴٫۰	صفر
المونیم	ہزار ٹن	۲۵٫۰	۱۸٫۵
نیوز پرنٹ	ہزار ٹن	۶۰٫۰	۲۵٫۰
کیمیکل پلپ	ہزار ٹن	۳۰۰۰۰٫۰	صفر

---

۱ تیسرا منصوبہ صفحہ ۴۵۴

سوڈا ایش	ہزار ٹن	۲۳۰ء۰	۱٤٥ء۰
کاسٹک سوڈا	ہزار ٹن	۱۳٥ء۰	۱۰۰ء۰
رنگ کا سامان	ملین پاؤنڈ	۲۲ء۰	۱۱ء٥
سیمنٹ	ملین ٹن	۱۳ء۰	۸ء٥

تیسرے منصوبہ میں کہا گیا ہے «کمیاں بدقسمتی سے انہیں صنعتوں میں ہوئیں جو بنیادی اہمیت کی حامل ہیں اور جن میں پیداوار کی کمی نے ہمیں ان فوائد سے محروم کردیا جن پر ہم تیسرے منصوبہ کے آغاز میں بڑا بھروسا کرسکتے تھے»[1] - یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگرچہ پیداوار مقررہ ہدف سے کم رہی لیکن اس دائرہ کی زیادہ تر اسکیموں پر مقررہ رقموں سے زیادہ رقمیں صرف کی گئیں - دوسرے منصوبہ میں قومی دائرہ میں قائم کیے جانے والے فولاد کے تین کارخانوں کے لیے ٤۲٥ کروڑ کی رقم مخصوص کی گئی تھی - یہ رقم ابتدائی تخمینوں پر مبنی تھی - ۱۹٥٦ع میں لاگت کے تفصیلی تخمینوں کے سامنے آنے پر یہ فیصلہ کیا گیا کہ ان تینوں کارخانوں پر ٥٥۹ کروڑ کی رقم صرف ہوگی - تازہ ترین تخمینوں کے مطابق ان کارخانوں پر ٦۲۰ کروڑ کی رقم صرف ہوگی -

دوسرے منصوبہ میں یہ طے کیا گیا تھا کہ منظم صنعت کے دائرہ میں بحیثیت مجموعی ۱۲٤٤ء۳ کروڑ کے بقدر سرمایہ کاری کی جائے گی لیکن موجودہ تخمینہ کے مطابق اس دائرہ میں سرمایہ کاری کی مقدار ۱٦۲۰ء۰ کروڑ ہوگی - اس طور پر، اگرچہ اس دائرہ میں منصوبہ سے ۳۰ فی صد زائد سرمایہ کاری کی گئی لیکن متوقع و معینہ پیداوار تک رسائی صرف ۸٥ تا ۹۰ فی صد ممکن ہوسکی - طے کیا گیا تھا کہ سیمنٹ کی پیداوار کے لئے ضروری سامان سرمایہ فراہم کرکے ایک خاص حد تک پیداواری استعداد (Productive Capacity) پیدا کرلی جائے گی لیکن عملاً جو کچھ ہوسکا وہ اس مقررہ حد سے بہت کم ہے[2] -

تیسرے منصوبہ میں ان اسباب کا تفصیلی تجزیہ نہیں کیا گیا جن کی وجہ سے صنعتی محاذ پر یہ صورت حال رونما ہوئی کہ کثیر سرمایہ‌کاری کے باوجود قلیل نتائج حاصل ہوئے - یہ ضرور ہے کہ دوسرے منصوبہ کے دوران میں بعض متعلقہ اشیاء اصل (Capital Goods) کی قیمتیں بڑھ گئی تھیں، لیکن صرف یہی سبب سرمایہ کاری اور پیداوار کے درمیان اتنے بڑے خلا کی جوابدہی کے لئے کافی نہیں ہے - صنعتی دائرہ، بالخصوص قومی

---

۱ ایضاً

۲ تیسرا منصوبہ صفحہ ٥۷ - ٤٥٦

دائرہ کی صنعتوں میں ہمارے منصوبہ بندی کے طریقے ، ان کے نفاذ کے انداز ، اور پیداواری عمل سے متعلق کارکنوں اور اداروں کی کم کارکردگی ، کم علمی ، اور لاپروائی کو بھی کچھ کم دخل نہیں ہے ۔

مذکورۂ بالا کمیوں سے قطع نظر گذشتہ چند برسوں میں صنعتی میدان میں جو ترقی ہوئی ہے وہ قابل لحاظ ہے ۔ قومی دائرہ کے اندر فولاد سازی کے تین کارخانے قائم کئے جاچکے ہیں اور نجی دائرہ کے دونوں کارخانوں کی صلاحیت کار پہلے سے دوگنی کردی گئی ہے ۔ بھاری کیمیاوی اشیاء ، بجلی کے بھاری سامان اور انجینرنگ کے سامان تیار کرنے کی صنعتوں کا قیام عمل میں لایا گیا ہے ۔ سیمنٹ اور کاغذ بنانے کی مشینیں بھی اب ملک کے اندر پیدا کی جانے لگی ہیں ۔ ریلوے انجن ، ٹریکٹر اور موٹریں بنانے کی صنعت میں تیزی سے توسیع عمل میں آرہی ہے ۔ ہلکے سامان مثلاً سائکلیں ، سلائی کی مشین ، بجلی کے پنکھے وغیرہ کی پیداوار میں بہت اضافہ ہوا ہے ، اور صنعتی میدان کے ہر گوشہ میں ترقی کے اثرات نمایاں ہیں ۔

روزگار :

مواقع روزگار میں قابل لحاظ توسیع کو بھی منصوبہ کا ایک مقصد قرار دیا گیا ہے ۔ دوسرا منصوبہ مرتب کیا جارہا تھا تو اندازہ کیاگیا تھا کہ ۵۶ ـ ۱۹۵۵ میں ۵۳ لاکھ آدمی بےروزگار ہیں اور ایک بڑی تعداد کم روزگاری کا شکار ہے ۔ اندازہ کیا گیا تھا کہ دوسرے منصوبہ کے پانچ برس کے عرصہ میں جویائےکار افراد کی تعداد میں ایک کروڑ کا اضافہ ہوگا ۔ چنانچہ یہ طے کیا گیا تھا کہ دوسرے منصوبہ کی مختلف ترقیاتی اسکیموں کے ذریعہ ایک کروڑ نئے افراد کو روزگار فراہم کیا جائے تاکہ بےروزگاری میں مزید اضافہ نہ ہو ۔ لیکن عملاً دوسرے منصوبہ کے دوران میں صرف اسی لاکھ کو روزگار فراہم کیا جاسکا ۔ نیز آبادی میں اضافہ کی رفتار تخمینہ سے زیادہ رہی جس کے نتیجہ میں قابل‌کار افراد کی تعداد میں مذکورۂ بالا اندازہ سے زیادہ اضافہ ہوا ۔ چنانچہ اب دوسرے منصوبہ کی تکمیل پر بےروزگاروں کی تعداد نوے لاکھ ہے ، اور ایک کروڑ اسی لاکھ افراد کم روزگاری میں مبتلا ہیں[1]

اندازہ کیا جاتا ہے کہ تیسرے منصوبہ کے دوران میں روزگار کے اہل افراد کی

---

۱ تیسرا پنج سالہ منصوبہ صفحہ ۱۵۶ ۔ یہ اندازے اس وقت لگائے گئے تھے جب ۶۱ ـ ۱۹۶۰ کی مردم شماری کے نتائج سامنے نہیں آئے تھے ۔

تعداد میں ایک کروڑ ستر لاکھ کا اضافہ ہوگا[1] - اس طرح بےروزگاری کے خاتمہ کے لیے ۲ کروڑ ٦٠ لاکھ افراد کو روزگار فراہم کرنا پڑے گا - لیکن ملک کی معیشت کے موجودہ حالات کے پیش نظر ایسا ممکن نہیں سمجھا گیا ہے اور تیسرے منصوبہ میں مزید روزگار کا ہدف ایک کروڑ چالیس لاکھ رکھا گیا ہے - اگر ہم دوسرے منصوبہ کی طرح روزگار کے اپنے مقررہ ہدف تک پہنچنے میں ناکام نہ رہے ، اور تیسرے منصوبہ کے دوران ایک کروڑ چالیس لاکھ نئے افراد کو روزگار فراہم کرسکے تو بھی ٦٦ - ١٩٦٥ میں بےروزگار افراد کی تعداد ایک کروڑ بیس لاکھ ہوگی - اس امر کا بھی اندیشہ ہوسکتا ہے کہ منصوبہ کی تکمیل کے باوجود بےروزگار افراد کی تعداد اس سے زیادہ ہو کیوں کہ یہ سارے تخمینے آبادی میں اضافہ کی رفتار کے بارے میں ٦١ - ١٩٦٠ کی مردم شماری سے پہلے کی معلومات پر مبنی ہیں -

قطعاً بےروزگار افراد کے علاوہ ان افراد کا مسئلہ بھی خاصا اہم ہے جو کم روزگاری میں مبتلا ہیں - تیسرے منصوبہ میں اس ارادہ کا اظہار کیا گیا ہے کہ مختلف ایسی اسکیموں کے ذریعہ جن کا خاص مقصد مواقع روزگار کی توسیع ہوگا ، اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ مذکورۂ بالا ایک کروڑ چالیس لاکھ افراد کے علاوہ تیس لاکھ افراد کو جزئی روزگار فراہم کیا جائے - اگر ایسا کیا جاسکا تو منصوبہ کے اختتام پر پوری طرح بےروزگار افراد کی تعداد اتنی ہی ہوگی جتنی کہ آج کل ہے ، یعنی نوے لاکھ - اس سلسلہ میں زیادہ بھروسا دیہی ترقیاتی اسکیموں پر کیا گیا ہے جن کے ذریعہ ۲۵ لاکھ افراد کو پورے سال میں اوسطاً ١٠٠ دن کام فراہم کرنے کی کوشش کی جائے گی - ظاہر ہے کہ کم روزگاری کا مسئلہ بدستور باقی رہے گا کیوں کہ ان اسکیموں کے نتیجہ میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکے گا کہ بےروزگاروں کی ایک تعداد کم روزگاروں کی صف میں شامل ہوجائے -

بڑھتی ہوئی بےروزگاری اور کم روزگاری کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو ہماری آبادی تیزی سے بڑھ رہی ہے دوسری طرف ہماری ترقیاتی اسکیموں کی نوعیت اور مجموعی طور پر ترقیاتی منصوبہ کی دروبست ایسی ہے کہ روزگار کے نئے مواقع ایک محدود پیمانہ ہی پر پیدا کئے جاسکتے ہیں - آبادی میں گذشتہ پانچ برسوں میں ہر سال اوسطاً اسی لاکھ کا اضافہ ہوا ہے ، اور آئندہ پانچ برس میں ہر سال اوسطاً ایک کروڑ آٹھ لاکھ افراد کے اضافہ کا امکان ہے - ذیل کے اعداد و شمار سے آبادی میں اضافہ کی

---
١ ایضاً

رفتار و رجحان کا اندازہ کیا جاسکتا ھے - ٦١ - ١٩٦٠ کی آبادی کا شمار عارضی تخمینہ پر مبنی ھے -

			تخمینہ براے	
سال	١٩٥١	١٩٥٥ - ٥٦	١٩٦٠ - ٦١	١٩٦٥ - ٦٦
آبادی (کروڑ افراد)	٣٦ء١	٣٩ء٧	٤٣ء٨	٤٩ء٢

ترقیاتی منصوبہ میں مواقع روزگار میں اضافہ کیے امکانات کے محدود ہونے کا ایک سبب یہ بھی ھوسکتا ھے کہ ھماری زیادہ توجہ صنعتوں اور بڑی اسکیموں کی طرف ھے- سرمایہ کاری کا بڑا حصہ ایسے کاموں میں لگ رھا ھے جن میں مشینوں کا استعمال زیادہ ھونے کے سبب سرمایہ و مزدور کا باھمی تناسب بہت زیادہ ھے اور کافی سرمایہ لگانے پر ایک نئے مزدور کے لئے روزگار کا موقع فراھم ھوتا ھے - ذیل میں بعض بنیادی بھاری صنعتوں میں فی مزدور سرمایہ کی مقدار درج کی گئی ھے- اس جدول سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ کسی خاص صنعت میں ایک مزدور کو روزگار فراھم کرنے کے لئے کتنا نیا سرمایہ لگانا ضروری ھوتا ھے[1] -

صنعت	فی کس سرمایہ (روپے)
فولاد	ایک لاکھ ساٹھ ھزار
مصنوعی کھاد	چالیس ھزار
مشین کے اوزار	پچیس ھزار
بھاری مشین بنانے کے کارخانے	ایک لاکھ
فاؤنڈری اور فورج	ایک لاکھ
کان سے کوئلہ نکالنے کی مشین	ساٹھ ھزار
بجلی کے بھاری سامان	پچاس ھزار

ان اعداد و شمار سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ھے کہ بھاری صنعتوں میں روزگار بڑھانے کے امکانات کتنے محدود ھیں- اس کے برعکس زراعت، چھوٹے پیمانہ کی صنعتوں اور عام اشیاء صرف پیدا کرنے والی موجودہ صنعتوں میں روزگار بڑھانے کے امکانات نسبتاً زیادہ ھیں- چھوٹے پیمانہ کی صنعتوں کے لئے منصوبہ میں صرف ٤٥٠ کروڑ کے بقدر سرمایہ کاری کا انتظام رکھا گیا ھے اندازہ لگایا گیا ھے کہ ان صنعتوں میں ٩ لاکھ افراد کو روزگار

١ تیسرا منصوبہ صفحہ ٧٥٧

فراہم کیا جاسکے گا۔ اس کے برعکس منظم صنعتوں اور معدنیات کے لئے ۲۵۷۰ کروڑ کے بقدر سرمایہ کاری کا بندوبست کیا گیا ہے لیکن قیاس کیا جاتا ہے کہ صنعتوں اور ان سے متعلق تعمیرات میں صرف ۱۲ لاکھ دس ہزار نئے افراد کو روزگار مل سکےگا[1] - یہی حال آب پاشی کی موجودہ اسکیموں اور بجلی کی طاقت کے کارخانوں کا ہے۔ منصوبہ میں بتایا گیا ہے کہ اس دائرہ اور متعلقہ تعمیرات میں مجموعی طور پر ۵ء۹ لاکھ افراد کو روزگار مل سکے گا جب کہ آب پاشی اور بجلی کی طاقت کے لئے سرمایہ کاری پر ۱۷۱۲ کروڑ صرف کیے جائیں گے۔

اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ تیسرے منصوبہ میں صنعت و معدنیات اور بجلی کی طاقت کے لئے مجموعی وسائل سرمایہ کاری کا ۳۵ فی صد حصہ مخصوص کیا گیا ہے۔ صنعت کے میدان میں بھی زیادہ رجحان بنیادی بھاری صنعتوں کی طرف ہے جن میں روزگار بڑھانے کا امکان ہے۔ آب پاشی کے سلسلہ میں بھی اب تک زیادہ توجہ بڑی بڑی اسکیموں کی طرف رہی ہے جن میں روزگار بڑھانے کی صلاحیت بالعموم کم ہوتی ہے۔ تیسرے منصوبہ میں دوسرے منصوبہ کی بہ نسبت آب پاشی کی چھوٹی اسکیموں کی طرف کچھ زیادہ توجہ کی گئی ہے بایں ہمہ اس دائرہ میں روزگار میں زیادہ توسیع نہیں ہوسکے گی، جیسا کہ اوپر کے اعداد و شمار سے ظاہر ہے۔ آب پاشی کی اسکیموں کے لئے مجموعی سرمایہ کاری کا ٦ فی صد حصہ وقف کیا گیا ہے۔

مجموعی سرمایہ کاری کا چالیس فی صد حصہ ایسے کاموں میں صرف ہوگا جن میں روزگار بڑھانے کا امکان بہت کم ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ بےروزگاری اور کم روزگاری کے بڑھتے ہوئے سیلاب کی روک تھام میں ترقیاتی منصوبے کامیاب نہیں ہورہے ہیں ؟ اس کا سبب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ منصوبوں کا میلان ایسی اسکیموں کی طرف ہے جو زیادہ سرمایہ اور کم مزدور کی طلب گار ہیں۔ منصوبہ کی موجودہ دروبست اور دئے ہوئے وسائل سرمایہ‌کاری کے پیش نظر بے روزگاری کے مسئلہ کا علاج اس وقت تک مشکل اور بہت مشکل ہے جب تک اس کی ساخت و پرداخت میں تبدیلی کر کے اس میلان کے سد باب کا انتظام نہ کیا جائے۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منصوبہ مرتب کرنے والوں نے ایسا کیوں نہیں کیا ؟ اس پر آئندہ صفحات میں بحث آئے گی !

عدم مساوات میں تخفیف :

منصوبہ کے مقاصد کے سب سے آخر میں دولت و آمدنی کی تقسیم میں پائی جانے

، عدم مساوات کو کم کرنے کا ارادہ ظاہر کیا گیا ہے ۔ منصوبہ میں اس مسئلہ کا نہ تو تفصیلی
ائزہ لیا گیا ہے ، نہ یہ بتایا گیا ہے کہ اس بارے میں موجودہ صورت حال کیا ہے ۔ اس
لئے حال میں ایک کمیٹی مقرر کی گئی ہے ، اور جب تک اس کی رپورٹ سامنے
آئے ہم کو اپنی عام معلومات اور ذاتی مشاہدات ہی کا سہارا لینا پڑے گا۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارے سماج میں دولت اور آمدنی
تقسیم میں غیر معمولی عدم مساوات پائی جاتی ہے ۔ کچھ لوگ جن کا تعلق زیادہ تر
بیوپاری اور سرمایہدار طبقہ سے ہے ، اور سابق زمیندار اور جاگیردار طبقہ کے بعض
د ، بہت زیادہ دولتمند ہیں اور ان کی آمدنی بھی غیر معمولی ہے ان کی بڑی تعداد
وں میں رہتی ہے - زیادہ تر عوام ، کسان اور مزدور ہی غریب اور بہت زیادہ غریب
۔ ان کے پاس دولت ، عنقا ہے ۔ ان کی قلیل آمدنی اتنی بھی نہیں ہوتی کہ وہ اپنی
ی ضروریات تک کی تکمیل کرسکیں ۔ ان کی بڑی تعداد دیہاتوں میں رہتی ہے -

ترقیاتی کاموں کے ذریعہ قومی آمدنی میں جو اضافہ ہورہا ہے اس کا فائدہ زیادہ تر
طبقہ کو پہنچ رہا ہے جو پہلے سے خوش حال ہے ۔ قیمتوں کے بڑھنے سے نفع بڑھ جاتا
اور اس طبقہ کی جائدادوں کی قیمت میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے ۔ دوسری طرف ان
ئل میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے جن سے آمدنی روز افزوں ہے ۔ ترقیاتی منصوبوں سے
فید ہونے والوں میں دوسرا نمبر تاجروں ، صنعتی مزدوروں ، اور کاریگروں کا ہے ۔ دیہات
بڑے بڑے کسانوں کو فائدہ پہنچا ہے مگر عام غیر تربیت یافتہ مزدور ، چھوٹے کسانوں
اوسط اور نچلے طبقہ کے لوگوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکا ۔ بندھی ٹکی آمدنی والے
م پیشہ طبقے کو الٹا نقصان ہورہا ہے کیونکہ اشیاء صرف کے نرخ گراں ہوگئے
مگر ان کی آمدنیوں میں کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہوا ۔

یہ تو ان لوگوں کا ذکر تھا جو کسی نہ کسی روزگار سے لگے ہوئے ہیں ۔ یہ
قت بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ بےروزگار اور کم روزگار لوگوں کا تعلق زیادہ تر
ی آبادی ، اور غریب طبقہ سے ہے ۔ ان لوگوں کو جنکی کوئی آمدنی نہیں ، یاکم روزگاری
وجہ سے برائے نام آمدنی نصیب ہے . نہ صرف یہ کہ ترقیاتی کاموں سے کوئی نفع
پہنچ رہا ہے بلکہ اشیاء صرف کی گرانی کے سبب سے ان کی مشکلات میں دن بدن اضافہ
جا رہا ہے ۔ ان کو بھی زندگی گذارنے کے لئے اشیاء صرف خریدنی ہوتی ہیں ، خواہ قرض
ر ، خواہ دوسروں کی جیبوں پر بار بن کر ، یا کسی اور طریقے سے جوبالعموم ناروا ہوتا ہے ؟

نئی آمدنی کی تقسیم میں اس یک طرفہ جھکاؤ کا اثر ہماری موثر طلب (Effective Demand) کی کمیت اور کیفیت دونوں پر پڑتا ہے۔ کیفیت کے اعتبار سے طلب میں اضافہ زیادہ تر سامان آسائش اور تعیشات میں ہورہا ہے نہ کہ جسم و جان کو یکجا رکھنے کی ابتدائی ضروریات میں، کیوں کہ جس طبقہ کو نئی قومی آمدنی کا بیشتر حصہ مل رہا ہے وہ اپنی ابتدائی ضروریات پہلے بھی آسانی سے پوری کرلیتا تھا اور اب زیادہ آمدنی کو زیادہ آرام و آسائش پر صرف کرنا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طلب کی اس کیفیت کا اثر ملک کے نظام پیداوار پر بھی پڑتا ہے، اور وہ اشیاء ضرورت کی بہ نسبت سامان آسائش پیدا کرنے کی طرف زیادہ مائل ہوجاتا ہے، کیوں‌کہ ان میں نفع کے امکانات زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔ اس کا مظاہرہ ہماری معیشت میں یہ ہے کہ معمولی کپڑے کی طلب عرصہ سے ایک سطح پر ٹھری ہوئی ہے لیکن ریان اور نائلون، نیز ذاتی استعمال کی کاروں، ایرکنڈیشنر اور ریفریجریٹر کی طلب بہت بڑھ گئی ہے۔ ہمارا ملک ترقی کے جس مرحلہ سے گذر رہا ہے اس میں اس دائرہ میں وسائل پیدوار کے استعمال میں اضافہ بذات خود مستحسن نہیں ہے!

محاصل کے موجودہ نظام کے تحت اگر ایک طرف امیر طبقہ سے پہلے کی بہ‌نسبت زیادہ ٹیکس وصول کیا جارہا ہے تو دوسری طرف بالواسطہ محاصل (Indirect Taxes) مثلاً محصول فروخت وغیرہ کے ذریعہ عام صارفین سے بھی غیر معمولی ٹیکس وصول کیا جارہا ہے۔ اشیاء صرف پر محاصل کے اضافے سے اُن کی قیمتیں بڑھ گئی ہیں اور عام آدمی کی مشکلات میں مزید اضافہ ہوگیا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ منصوبہ بندی کے آغاز سے پہلے سماج میں جو طبقہ غریب تھا اس کی حالت میں کوئی بہتری نہیں پیدا کی جاسکی ہے اور جو لوگ دولت‌مند تھے اور جن کی آمدنی کثیر تھی، ان کی یافت میں اضافہ ہورہا ہے، اور دونوں طبقوں کے درمیان تفاوت بڑھتا چلا جارہا ہے۔

اس صورت‌حال میں کچھ بہتری سماجی خدمات—تعلیم، طبی امداد، روشنی اور پانی—کی مفت یا لاگت سے کم داموں پر فراہمی کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم نے آج سے دس سال پہلے کے مقابلہ میں کچھ ترقی ضرور کی ہے لیکن ضرورت کی وسعت اور مسئلہ کی شدت کو دیکھتے ہوئے اس ترقی کو خاطر خواہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ خاص طور پر ہمارے دیہی علاقوں میں جہاں شہروں کے مقابلہ میں تعلیم، طبی امداد

جلی کی روشنی اور صاف کیا ہوا پانی بہم پہنچانے کا انتظام پہلے بھی بہت کم تھا اور آج ے ان کی فراہمی بمشکل خاطر خواہ کہی جاسکتی ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے ےجس کثیر صرفے کی ضرورت ہے وہ اب تک ممکن نہیں ہوسکا ہے جس کی وجہ سے ہماری بادی کی عظیم اکثریت کو ابھی ان سہولتوں سے بہت کم فائدہ پہنچ سکا ہے۔

آمدنی اور دولت کی تقسیم میں عدم مساوات کو گھٹانے اور سماج کے غریب طبقہ کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بےروزگاروں کے لئے روزگار راہم کیا جائے، اشیاء صرف کی قیمتوں کو بڑھنے نہ دیا جائے، بالواسطہ محاصل کا بار لکا کیا جائے اور امیر طبقہ کی آمدنی اور دولت کے ایک حصہ کو محاصل کے ذریعہ حاصل کرکے وسیع پیمانہ پر معاشرے کے سود و بہبود کا اہتمام کیا جائے۔ جب تک ہم ان امور کے انصرام میں اپنی پوری طاقت و توجہ نہ صرف کریں گے سوشلسٹ سماج کو نصب العین بنانے کے باوجود اندیشہ ہے کہ سماج کا عدم توازن بڑھتا رہے گا اور وہ تمام مفاسد سر اٹھائیں گے جو بڑھتی ہوئی عدم مساوات سے رونما ہوتے ہیں -

تیسرے منصوبہ میں اس مہم کی انجام دہی کے لئے کوئی قابل لحاظ توجہ نہیں دی گئی ہے۔ غریب طبقہ کی حالت اسی وقت بہتر ہوسکتی ہے جب زیادہ زور روزگار کی فراہمی اور اشیاء صرف کی پیداوار کے اضافہ پر دیا جائے۔ بنیادی صنعتوں کی تعمیر و توسیع کے نتیجہ میں ترقی کی رفتار تیزتر ہوسکتی ہے لیکن اس سے غریب طبقہ کی حالت پر جلد مرتب ہونے والا اثر نہیں پڑتا -

پیش نظر منصوبہ کے دوران میں بھی بالواسطہ محاصل میں اضافہ کرنا طے کیا گیا ہے۔ محاصل کے ذریعہ مالی وسائل کی فراہمی منصوبہ کی مالی ضروریات کی تکمیل کے لئے ناگزیر ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ سامان آسائش، اشیاء تعیش، املاک و جائداد اور دولت کے بڑے ذخیروں پر بھاری محصول عائد کرکے وسائل فراہم کریں اور بنیادی ضرورت کی چیزوں پر کم سے کم محصول عائد کریں تاکہ محاصل کا بار غریبوں پر نہیں بلکہ اصحاب استطاعت پر پڑے۔ غیر مستطیع پر محاصل بڑھانا دنیا کی تاریخ کا ایسا المیہ ہے جس سے ناواقف تو شاید ہی کوئی ہو لیکن آج ۲۰ویں صدی میں اس کو اہمیت نہ دینا تعجب کی بھی بات ہے اور تاسف کی بھی۔

مجموعی جائزہ :

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ترقی کے منصوبہ میں بنیادی اہمیت اس بات کو

دی گئی ہے کہ ملک میں صنعت کاری کے لئے مضبوط و معتبر بنادیں فراہم کی جائیں۔
جدید صنعتی نظام پیدائش میں سب سے اہم حیثیت ان صنعتوں کو حاصل ہے جو اشیاء صرف پیدا کرنے والی صنعتوں کے لیے مشینیں اور دوسرے متعلقہ سامان تیار کرتی ہیں۔ فولاد اور دوسری معدنیات، بجلی کی طاقت، بھاری کیمیاوی اجزاء اور اعلیٰ درجہ کی فنی تربیت وہ امور ہیں جن کے بعد یہ ممکن ہوجائے گا کہ ملک میں وسیع پیمانہ پر مشین اور سامان سرمایہ تیار ہونے لگے جن کو اشیاء صرف پیدا کرنے میں استعمال کیا جاسکے گا اور ان اشیاء کی بڑے پیمانہ پر پیداوار عمل میں لائی جاسکے گی۔ ان بنیادی صنعتوں کی نوعیت ایسی ہے کہ ان میں فی مزدور زیادہ سرمایہ درکار ہوتا ہے۔ پھر ان صنعتوں میں بھی سرمایہ کا عنصر جتنا زیادہ ہوگا مزدور کی پیداواری بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی اور ان کے قیام و استحکام کے بعد سامان سرمایہ کی پیداوار کی توسیع عمل میں لانے میں بھی اتنی ہی آسانی ہوگی۔ اسی بنا پر ان صنعتوں میں پیداوار کے ان طریقوں پر جن میں سرمایہ و مزدور کا پڑتا نسبتاً کم ہے ان طریقوں کو ترجیح دی جارہی جن میں سرمایہ و مزدور کی نسبت (پڑتا) زیادہ ہے۔ اس طریقہ کو اختیار کرنے کے پورے فوائد کچھ عرصہ کے بعد ظاہر ہوں گے جب کہ بنیادی صنعتیں مستحکم طور پر قائم ہوچکی ہوں گی۔

اس درمیانی عرصہ میں جو بنیادی صنعتوں میں ہاتھ لگانے اور ان کے پوری طرح مستحکم ہوکر اشیاء صرف بنانے والی صنعتوں تک اپنے فائدے منتقل کرنے تک گذرے گا معیشت کو بعض مشکلات کا سامنا کرنا ہوگا۔ پہلی مشکل تو یہی ہے کہ سرمایہ کاری کے لئے مجموعی رقموں کا ایک قابل لحاظ حصہ ایسے کاموں میں لگانا پڑے گا جن سے روزگار میں کم اضافہ ہوگا۔ دوسری مشکل یہ ہے کہ اشیاء صرف کی پیداوار میں کوئی فوری اضافہ نہ ہوگا، البتہ ان پر لگائی جانے والی رقموں کا ایک بڑا حصہ مزدوروں، انجینیروں اور دوسرے ملازمین کو تنخواہوں کی شکل میں، اور دوسرے افراد کو کرایوں اور منافع کی شکل میں پہنچتا رہے گا۔ اس نئی آمدنی سے یہ لوگ اشیاء صرف خریدنے کی کوشش کریں گے۔ چونکہ ان کے پیداواری عمل سے اشیاء صرف کی رسد میں کوئی اضافہ نہ ہوگا اس لیے طلب میں اس اضافہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اشیاء صرف کی قیمتیں بڑھ جائیں گی۔ یہ صورت حال کچھ دنوں بعد افراط زر (Inflation) کے حالات پیدا کردیتی ہے۔ اشیاء صرف کے نرخ گراں ہوجانے کے سبب مزدور اجرتوں میں اضافہ کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اگر قیمتوں کے بڑھنے کا رجحان مستقل اور مسلسل ہو تو اس مطالبہ کو زیادہ عرصہ تک نظر انداز نہیں

کیا جاسکتا - دوسری طرف اگر اجرتوں میں اضافہ کردیا جاتا ھے تو اشیا کی لاگت بڑھ جاتی ھے اور قیمتوں میں مزید اضافہ ھوتا ھے - اس طرح اجرتوں اور قیمتوں میں یکے بعد دیگرے اضافہ ھونے کا عمل خطرناک شکل اختیار کرسکتا ھے جس سے ترقی کا عمل مفلوج ھوجاتا ھے ، اور معیشت کی بنیادیں ھلنے لگتی ھیں - لیکن اگر اشیاء صرف کی بڑھتی ھوئی گرانی کے باوجود اجرتوں اور تنخواھوں میں اضافہ نہ کیا جائے تو ملک کی ایک کثیر آبادی کا معیار زندگی پست سے پست‌تر ھو جائے گا - اور یہ اقتصادیات اور سیاسیات دونوں کے لئے یکساں درد سر ھے !

اب تک روزگار کے مسئلہ پر جو گفتگو ھوئی ھے اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ھے کہ مذکورۂ بالا پہلی مشکل ھماری معیشت میں کس حد تک پیدا ھوچکی ھے - دوسری مشکل کے سلسلہ میں ذیل کے اعداد و شمار سے یہ بات سامنے آتی ھے کہ عام آدمی کے اخراجات زندگی (Cost of living) میں مسلسل اضافہ ھو رھا ھے اور وہ اشیاء جن پر ایک غریب آدمی کی بیشتر آمدنی صرف ھوتی ھے دن بدن مہنگی ھوتی چلی جارھی ھیں -

اشاریہ (Index)

	۱۹۵۵_۵٦	۱۹۵٦_۵۷	۱۹۵۷_۵۸	۱۹۵۸_۵۹	۱۹۵۹_٦۰	۱۹٦۰_٦۱
۱_مزدور طبقہ کے اخراجات زندگی[1] (۱۹٤۹=۱۰۰)	۹٦	۱۰۷	۱۱۲	۱۱۸	۱۲۳	۱۲٤
۲_تمام اشیاء کی تھوک قیمتیں[2] (۱۹۵۲_۵۳=۱۰۰)	۹۲٫۵	۱۰۵٫۳	۱۰۸٫٤	۱۱۲٫۹	۱۱۷٫۱	۱۲٤٫۸
۳_غذائی اشیاء کی تھوک قیمتیں[3] (۱۹۵۲_۵۳=۱۰۰)	۸٦٫٦	۱۰۲٫۳	۱۰٦٫٤	۱۱۵٫۲	۱۱۹٫۰	۱۲۰٫۰

پہلے اشاریہ سے معلوم ھوتا ھے کہ ایک عام آدمی آج سے چند سال پہلے جتنی ضروریات زندگی ۱۰۰ روپیے میں پوری کر سکتا تھا اب اتنی ھی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے ۱۲٤ روپے چاھئیں - چونکہ کم آمدنی والے طبقے کے لوگوں کی آمدنیوں میں اس رفتار سے اضافہ نہیں ھوا ھے اس لئے ان کا معیار زندگی گرتا جا رھا ھے -

اشیاء صرف کی قیمتوں میں اضافہ کے اس رجحان کو روکنے کی موثر شکل صرف یہ ھے کہ ان کی پیداوار میں اتنا اضافہ کیا جائے کہ ان کی رسد موجودہ قیمتوں

۱ کرنسی اور فنانس پر رپورٹ ٦۱-۱۹٦۰ بیان نمبر ۱۷ ۲ ایضاً نمبر ۱۸ ۳ ایضاً

پر ان کی طلب کے برابر ہوجائے - تیسرے منصوبہ میں اس کی طرف توجہ دی گئی ہے اور اشیاء صرف بالخصوص غذائی اشیاء کی پیداوار میں توسیع کے منصوبے بنائے گئے ہیں لیکن ان منصوبوں کے باوجود اندیشہ یہی ہے کہ مذکورۂ بالا وجوہ کی بنا پر اشیاء صرف کی طلب باعتبار زر اور ان کی رسد میں توازن قائم نہ رہ سکےگا اور قیمتوں پر وہ دباؤ باقی رہے گا جسکی بنا پر ان میں اضافہ ہوتا ہے -

یہ صورت حال جس میں ان مشکلات کا سامنا کرنا ہوگا محتاط اندازے کے مطابق ابھی دس پندرہ سال تک باقی رہےگی - گذشتہ چند برسوں کے تجربہ کی روشنی میں ہمیں یہ سوچنا چاہئیے کہ کیا ملک کے موجودہ حالات میں ابھی اتنے طویل عرصہ تک بےروزگاری اور اشیاء صرف کی قلت اور گرانی کو برداشت کیا جا سکتا ہے ؟ کیا غریب عوام اپنے معیار زندگی میں مزید پستی گوارا کر سکیں‌گے ؟ پھر یہ سوال بھی کچھ کم اہم نہیں ہے کہ ان کی اُمیدوں کے برعکس اگر ان کو ترقیاتی اسکیموں سے معتدبہ فوری فائدے نہ پہنچے تو کیا وہ خلوص و تندھی کے ساتھ ترقی کے لئے کام کرسکیں گے - اگر ہم یہ خیال کرتے ہوں کہ موجودہ حالات میں ان مشکلات میں اضافہ نہیں برداشت کیا جا سکتا اور بےروزگاری اور اشیاء صرف کی قلت اور گرانی کو دور کرنے یا کم کرنے کی فوری تدابیر کی جانی چاہئیں تو بذات خود مجھے اسکے سوا کوئی اور صورت نظر نہیں آتی کہ موجودہ طریقہ اور منصوبہ کی بنیادی ساخت پر نظر ثانی کرنی چاہئیے - ایک طرف تو ہم کو اپنے مجموعی وسائل سرمایہ‌کاری کا اُس سے زیادہ حصہ زراعت اور اشیاء صرف پیدا کرنے والی صنعتوں پر لگانا ہوگا جتنا کہ ہم آج کل لگا رہے ہیں - دوسری طرف بنیادی صنعتوں اور بجلی وغیرہ میں پیداوار کے ایسے طریقے تلاش کرنے پڑیں‌گے جن میں سرمایہ و مزدور کی نسبت (Capital-Labour Ratio) کم ہو - ان دونوں تبدیلیوں کا فوری نتیجہ یہ ہوگا کہ ہماری رفتار ترقی کچھ سست پڑ جائےگی - ملک کو صنعت‌کاری کے میدان میں خودکفیل ہونے اور معیشت کی خود بخود نمو (Automatic growth) کا مرحلہ آنے میں اُس سے زیادہ مدت لگےگی جتنی کہ موجودہ طریقے کے تحت توقع کی جاتی ہے اور یہ وہ قیمت یا تاوان ہے جو بےروزگاری، گرانی اور گرتے ہوئے معیار زندگی جیسی مشکلات سے عہدہ‌برا ہونے کے لئے ہم کو سب سے پہلے ادا کرنا ہوگا -

اوپر ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کرچکے ہیں کہ دنیا کے موجودہ حالات میں ہندوستان کی صنعتی پس ماندگی کو دیکھتے ہوئے، یہ خواہش بالکل فطری ہے کہ

ہمیں جلد از جلد صنعتی طور پر خودکفیل اور ترقی کے میدان میں دنیا کے ترقی‌یافتہ ممالک کا ہم پلہ ہوجانا چاہئے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر یہ بات چنداں باعث تعجب نہیں کہ ہمارے چوٹی کے رہنما اور بعض ممتاز اہل فکر بے روزگاری ، گرانی ، اور گرتے ہوئے معیار زندگی کی مشکلات کو دور کرنے کے مسائل پر فی الفور غور کرنے کو زیادہ اہمیت نہ دیتے ہوں لیکن اگر ہم ترقی کے موجودہ طریق کار کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کریں اور اس کی رفتار میں تبدیلی گوارا کرنے کے لئے نہ تیار ہوں تو یہ بات بہت ضروری ہے کہ ہم اس بارگراں کا صحیح اندازہ کرلیں جو اس کے نتیجہ میں عوام پر پڑ رہا ہے اور عرصہ تک پڑتا رہے گا ۔ جمہوری ممالک کا ایک طریقۂ کار یہ ہے کہ حکومت جو کچھ کرتی ہے یا کرنا چاہتی ہے اس کے لئے عوام کی رضامندی حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ عوام کی تائید جمہوری حکومت کا سب سے بڑا اور سب سے قابل تعریف امتیاز ہے ۔

عوامی نفسیات کے پیش نظر مستقبل کی تعمیر کے لئے حال میں دی جانے والی قربانی کی کیفیت اور مقدار متعین کرتے وقت اس حقیقت کو بھی سامنے رکھنا چاہیے کہ مستقبل کتنا غیرمتعین اور غیرمتیقن ہے ۔ تیز رفتار ترقی ، اور صنعت‌کاری کے معاملہ میں دنیا کے ترقی یافتہ ممالک کی ہمسری ایسے مقاصد نہیں جنھیں کسی حد کا پابند کیا جاسکے یا جن کے حصول کے لئے کوئی تاریخ مقرر کی جاسکے ۔ ہماری نظروں کے سامنے ترقی کی رفتار اور صنعت کاری کے تمام گذشتہ معیار فرسودہ ہورہے ہیں ۔ کوئی ملک آئندہ بیس برسوں میں اپنی صنعتی پیداوار دو چند کرنے کا منصوبہ بنا رہا ہے تو کوئی آئندہ دس برسوں میں پیداوار میں پچاس فی صد کا اضافہ کرنے پر آمادہ ہے ۔ ان حالات میں ہمارے معیار بھی بدلیں گے ، اور ہم مزید تیزرفتاری پر مجبور ہوں‌گے ۔ دنیا کو ہر آن جنگ کا خطرہ لاحق ہے اور ہمارا ملک بھی اپنی نیک خواہشات کے ہوتے ہوئے بڑے پیمانہ پر اسلحہ‌سازی اور دفاعی تیاریوں کی طرف توجہ کرنے پر مجبور ہوسکتا ہے ۔ اگر آئندہ دس پندرہ برسوں میں کسی مرحلہ پر یہ مقصد بھی ہمارے منصوبہ کے مقاصد میں شامل کرلیا گیا تو ظاہر ہے ان مشکلات میں مزید اضافہ ہوگا جن پر ہم گفتگو کرتے رہے ہیں ۔ سوشلسٹ ممالک کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ بنیادی صنعتوں کے قیام و استحکام اور خود بخود نمو کی صلاحیت پیدا کرنے کے باوجود اشیاء صرف کی پیداوار میں خاطرخواہ توسیع اور عوام کے معیار زندگی میں حسب حال بلندی دوسرے مقاصد اور موانع کی وجہ سے ممکن نہ ہو سکی ۔

ان امور کے پیش نظر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ اپنی بہت سی واضح خوبیوں کے باعث تیسرا پنج سالہ منصوبہ ہر طرح کے تعاون اور توصیف کا مستحق ہے لیکن اس نے ہم کو اس سوال پر غور کرنے کی بھی دعوت دے رکھی ہے، جسے آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کہ کیا ایک غیر متعین اور غیرمتیقن مستقبل کی نسبۃً بہتر تعمیر کے مقابلے میں حال کی تقریباً ناقابل برداشت مشکلات کو بھی تا حد امکان نظر میں رکھنا اور ان سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرنا ایک مستحسن اور مفید طریقۂ کار نہ ہوگا ؟ اور اس سے عوام میں حکومت کی طرف سے ایسا اعتماد پیدا ہوگا جسکی تفصیل کی نہ یہاں ایسی ضرورت ہے نہ گنجائش ! !

گدائے گوشہ نشین کو حافظ نے « خروش » سے باز رہنے کی تلقین کی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ « رموز مملکت خویش » سے « خسرواں » واقف ہوتے ہیں !؟ لیکن آج کل کے عوام بھی بہت سے رموز سے نا آشنا نہیں ہوتے ۔ ان کا بھی تو حق ادا کرنا تھا ! !

حدیث «لاتسبوا الدهر» کا تاریخی پس منظر

از

جناب شبیر احمد غوری صاحب

(۱) تمہید

اسلام کے تصور زمان کے سلسلے میں حدیث «لاتسبواالدهر» (زمانه کو بُرا مت کہو) کا اکثر حواله دیا جاتا ہے مگر عموماً اس کی توضیح کماحقه نہیں کی جاتی جس سے بسا اوقات شدید غلط فہمیاں پیدا ہوجاتی ہیں ۔ ان کا ازاله مستحسن معلوم ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں بنیادی غلطیاں دو ہوئی ہیں :

(الف) زمانه کے متعلق اسلام کے موقف کی اصل حدیث «لاتسبوا الدهر» کو سمجھ لیا گیا ہے ۔ حالانکه اسلام میں زمانه کے تصور کا سنگ بنیاد حسب ذیل آیهٔ کریمه ہے :

« وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحییٰ و ما یهلکنا الا الدهر و ما لهم بذلک من علم ان هم الایظنون » ۔

(ب) حدیث کا لفظی ترجمه بغیر لحاظ سیاق و سباق کردیا جاتا ہے : نه تو مسئله کے تاریخی پس منظر کا لحاظ کیا جاتا ہے نه کلام عرب کے عام قواعد کا ، اس غلط توجیه پر اصرار کی وجه جدید تعلیم یافته طبقه کی تفکیری مساعی کا یه اُصول ہے که صحیح یا غلط جس طرح بھی ممکن ہو ، اسلامی تعلیمات کی اس طور پر توضیح کی جائے که وہ رائج الوقت سائنسی نظریات کے مطابق بن جائیں ۔ اور پھر اس دھن میں یه بات بھی نظر انداز کردی جاتی ہے کے سائنس کے نظریات خود پادر ہوا ہیں[1] ۔ کوئی بات طے ہی نہیں

---

[1] چنانچه ایک سائنس داں نارتھ روپ کہتا ہے :

"At the present time technical scientists find themselves with equations which they are unable to interpret, and with theories that they can not make intelligible without statements of a philosophical character which certain of their colleagues do not accept. Stated bluntly, this means that scientists do not understand their own discoveries because the first principles, which make all technical discoveries intelligible, are in a state of flux." (Northrop : *Science and First Principles*, P. 2).

(بقیه صفحه ۳۲ پر)

ہے ، بقول جسیٹر رو ویل (Chester Rowell) :

"Now we find ourselves in a whirlpool, in which nothing is fixed, not even the direction of the current in which we are floating."

اس مایوس کن صورت حال کے بعد سائنسی نظریات کو معیار حق و باطل بتانا کیا معنی! باینہمہ متجددین نے اپنی ذهنی صلاحیتوں کو اتنی ترقی دینے کے بجاۓ که ان نت نئے نظریات پر مجتہدانه نظر ڈالی کر صحیح و سقیم میں امتیاز کرسکیں ، مغربی سائنس کے فرسودہ نظریات کو « کالوحی المنزل من السماء » سمجھ لیا ہے اور پھر انہیں معیارحق و باطل بناکر روایاتی اقدارحیات اور دینی تصورات کی نئی‌نئی توجیہات کر رہے ہیں - فهل من مدکر!

ا بہرحال چونکه عہد حاضر نے اپنی تمام تر توجه « مکانی - زمانی کائنات » (Spatio-temporal Universe) ھی پر مرکوز کردی ہے اور جدید سائنس‌کے اندر زمان و مکان کو غیر معمولی اهمیت حاصل ہوگئی ہے اس لئے ہمارے ارباب فکر بھی زمان و مکان کے مسئله کو ملت اسلامیه کے لئے موت و حیات کا مسئله سمجھنے پر مصر ہیں۔

جدید سائنس میں مسائل زمان و مکان کو بنیادی حیثیت دی جاتی ہے چنانچه مورتس شلک کہتا ہے :

"The most fundamental conceptions in physics are those of Space and Time..................... The efforts of physicists had always been directed solely to all the substratum which occupied Space and Time............ Space and Time were regarded, so to speak, as vessel containing this substratum and furnished fixed systems of reference."
(Mortz Schleck : *Space and Time in Contemporary Physics P. 2*)

علامۂ اقبال کا بھی یہی خیال ہے اور اگرچه مشرق میں سائنس نے اتنی ترقی نہیں کی که مورتس شلک کی بیان کردہ صورت حال پیدا ہوتی ، نه اسلامی ثقافت کی چودہ سو سال کی تاریخ میں ان مسائل کو کبھی کوئی خاص اهمیت دی گئی ، مگر علامه کا اصرار ہے که یه مسائل اسلامیه کے لئے زندگی اور موت کا سوال ہیں :

"In the history of Muslim culture, on the other hand, we find that both in the realm of pure intellect, and religious psychology, by

اس طرح ایک دوسرا سائنس داں پلانک لکھتا ہے :

" We are living in a very singular moment of history. It is a moment of crisis, in the literal sense of the word. In every branch of our spiritual and material civilization we seems to have arrived at a critical turning point. Many people say that these symptoms mark the beginning of a great renaissance, but there are others who see in them the tidings of a downfall to which our civilization is fatally destined."

(Max Plank : *Where is Science Going, P. 64*)

which I mean higher Sufism, the ideal revealed is the possession and enjoyment of infinite. In a culture, with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death." (Iqbal : *Six Lectures*, P. 184).

۲ اسپنجلر نے (Decline of the West) میں زمانہ کے وجود خارجی کے عقیدے کو « یونان بیزاری » (Anti-Classicalism) کے ساتھ مغربی تہذیب کے ممیزات خصوصی میں شمار کیا ھے ۔ علامۂ اقبال کا خیال ھے کہ جس طرح « یونان بیزاری » میں جدید یورپ اسلامی ثقافت کا خوشہ چین ھے ، زمانہ کے وجود خارجی کے اعتقاد میں بھی اسلام یورپ کا پیش رو ھے اور اسلام میں یہ عقیدہ (زمانہ کے وجود خارجی کا شدید احساس) قرآن کی بنیادی تعلیمات کا نتیجہ ھے - خطاب میں فرماتے ھیں:

"However, the interest of the Quran in history . . has given us one of the most fundamental principles of historical criticism ...... a fuller realization of certain basic ideas regarding the nature of life and time. These ideas are in the main two and both from the foundation of the Quranic teachings:

1. The unity of human origin
2. A keen sense of reality of time." Iqbal : *Leceures* P. 194-96).

۳ مغرب میں اس غیر معمولی اھمیت کا نتیجہ یہ ھوا کہ بعض فلاسفہ نے زمان و مکان ھی کو اصل کائنات بلکہ وجود مطلق کا مبدء اولین سمجھ لیا ۔ چنانچہ الیگزنڈر کا یہی خیال ھے ۔ وہ لکھتا ھے :

'In truth, infinite Space—Time is not the substance, but it is the stuff of substances . Space—Time is stuff of which all the things, whether as substances or under any category are made" (Alexander : *Space, Time and Deity*, Vol. I. p. 172).

دوسری جگہ لکھتا ھے :

"Space and Time have no reality apart from each other, but are aspects or attributes of one reality, Space-Time or Motion. This is the stuff of which all existents are composed." (Ibid Vol. II p. 428)

الیگزنڈر وغیرہ نے « زمان ۔ مکان (Space-Time) کو صرف قوام کائنات بتانے ھی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اُسے خدائے برتر بھی سمجھ لیا چنانچہ وہ ایک دوسرے مقام پر لکھتا ھے :

"God's body is not spaceless nor timeless, for it is Space—Time itself. His deity is located in an infinite portion of Space-Time and it is in fact essentially in process and caught in the general movement of Time." (Ibid Vol. II p.993)

علامۂ اقبال بھی اسلام کے تمام فرقوں کے برخلاف جو ذات باری تعالی کے « زمانی » ہونے کے منکر ہیں زمانے کو « پیراھن یزدان » بتاتے ہیں چنانچہ اپنی نظم « نوائے وقت » میں زمانے کی زبان سے کہلواتے ہیں :

« من کسوت انسانم پیراھن یزدانم »

خیر اسے تو ایک شاعرانہ خیال سمجھا جاسکتا ہے ۔ مگر سنجیدہ علمی تفکیر میں بھی وہ زمانہ کو خدا سمجھتے ہیں ۔ « خطبات » میں حدیث « لاتسبوا الدھر » کے حوالے سے لکھتے ہیں :

This is why the prophet said, "Do not vilify time, for time is God."

دوسری جگہ غیر مبہم الفاظ میں ذات باری تعالیٰ اور دھر (زمانہ) کی عینیت پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"The problem of time has always drawn the attention of Muslim thinkers and mystics. This seems to be due to the prophet's identification of God with (time) in a well known tradition."

(Ibid : *Six Lectuees* p. 101)

ان تعبیرات کے بعد اسلام فہمی کی تڑپ رکھنے والے اذھان میں یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر ہیں :

(الف) کیا یہ اسی اسلام کی تعلیم ہے جو «لااله الاالله» کی تلقین کرتا ہے اور جو «وحدہ لا شریک لہ» کے علاوہ تمام محسوس و موھوم آلہ کی نفی کا حکم دیتاہے؟[1]

(ب) کیا اُس اسلام میں جس کے اندر شرک سے بڑھ کر اور کوئی گناہ نہیں،[2] «زمانہ پرستی» کی بھی تعلیم ہے ؟

(ج) کیا اُس دین میں جو سعی عمل اور جہد مسلسل کی تعلیم دیتا ہے[3]، قدیم «زروانیت» (زمانہ پرستی) کی جبر و قنوطیت کی بھی گنجائش ہے ؟

اگر ایسا نہیں ہے تو پھر حدیث « لا تسبوا الدھر» کا کیا مطلب ہے ؟ کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ تجدد پسندی کے انہماک میں اس ارشاد نبوی کو سیاق و سباق سے قطع نظر کر کے خود ساختہ معنی پنہا لئے گئے ہوں ؟

ذیل میں اسی مسئلہ کی توضیح کی جارہی ہے ۔

۱ « قضی ربک الاتعبدوا الا ایاہ » ۔ (بنی‌اسرائیل ۔ ۲۳)
۲ « ان‌الله لایغفران یشرک به و یغفرمادون ذالک‌لمن یشاء ۔ » (نساء ۔ ۱۱٦)
۳ « لیس الانسان الاماسعیٰ ۔ » (نجم ۔ ۳۹) «وجاھدوا فی اللہ‌حق جہادہ ۔ » (حج ۔ ۷۸)

(۲) مسئلہ زمان کا تاریخی پس منظر

مسئلہ زمان کا پس منظر قدیم تاریخ کے دھندلکے میں مستور ھے - اجتماعی زندگی کے لئے وقت کا حوالہ ناگزیر ھے لیکن جب معاشرتی زندگی کی گھما گھمی کے بعد انسان غور و فکر کی زندگی شروع کرتا ھے تو دیگر محسوس و موھوم تصورات کی طرح وقت اور زمانہ کے تصور کو بھی اپنی تفکیری سرگرمیوں کا موضوع بناتا ھے - مگر زمانہ کے تصور میں ایک خصوصیت ھے، جہاں فکر نے اسے درخور اعتنا سمجھا اور یہ « خدا » (خود آ - قدیم) بنا - چنانچہ امام رازی نے « المباحث المشرقیہ » میں ارسطو کی طرف اس قول کو منسوب کیا ھے :

> « معلم اول (ارسطو) نے کہا ھے جو شخص حدوث زمانہ کا قائل ھوا تو وہ اُس کے قدیم ھونے کا بھی قائل ھو گیا حالانکہ اُسے اس کا شعور بھی نہیں ھوتا »[1] -

ایران قدیم میں زمانہ‌پرستی :

قدیم آرین اقوام بالخصوص اهل ایران میں « زمانہ پرستی » کا سب سے پہلے حوالہ ملتا ھے - دمسقیوس نے اپنی کتاب « مبادی اولیہ » میں اس کا ذکر کیا ھے - چنانچہ مارٹن ھیگ لکھتا ھے :

> "The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book, On *Primitive Principles* (125th p. 384 ed Kopp.) he says, "The Magi and the whole Aryan nations consider, as Eudemos writes, some Space, and others Time, as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated."
> (Martin Haug : *Essays on the Sacred Language. Writings and Religion of the Parsis. P. 12*).

اس طرح کرسٹن سین «ایران بعہد ساسانیاں» (صفحہ ۳٦) میں لکھتا ھے :

> « ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندلے سے آثار گاتھاؤں میں باقی رھگئے ھیں، خدائےخیر اور خدائےشر توأم بھائی تھے جو زمان نامحدود (زروان یا زردان) کے بیٹے تھے - »

دوسری جگہ (صفحہ ۱۹۵ - ۱۹٦) وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ھے :

> « اوستا کے باب گاتھا (یاسنا ۳۰، ۳) میں روح خیر اور روح شر کے

---

۱ قال العلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به » (المباحث المشرقیہ جلد اول صفحہ ٦۵۹) -

متعلق لکھا ھے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ھیں جن کا نام توأمانِ اعلیٰ ھے۔ اس سے ثابت ھوتا ھے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ھے تسلیم کیا ھے۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈیموس کی ایک روایت کے مطابق ھخامنشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولیں کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زرون بزبان اوستائی و زروان یا زردان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو متھرا پرستوں نے بھی اختیار کرلیا»۔

متھرائیت (آفتاب پرستی جو آرمینیا کا سرکاری مذھب تھا اور جس کا رومن امپائر میں بھی بہت زیادہ غلبہ تھا) کو متاثر کرنے کے علاوہ «زروانیت» (زمانہ پرستی) نے دوسرے مذاھب میں بھی مقبولیت حاصل کرلی۔ کرسٹن‌سین لکھتا ھے:

«ان حالات میں متھرا پرستوں نے اور اُن کے ساتھ مختلف قسم کے بدعتیوں نے جن میں بعض شیطان پرست (انگرمینیو یا اھرمن کے ماننے والے) تھے زروانی عقیدے کو اختیار کرلیا»۔ (صفحہ ۳۶ ۔ ۳۷)۔

اس طرح عقیدہ زروانیت نے کماژین کے ملک میں بھی مقبولیت حاصل کرلی:

«کماژین کے بادشاہ اینٹوکس اول کے ایک کتبے میں «زروان اکرن» (زمان نامحدود) کو یونانی الفاظ کرونوس اپیروس میں ادا کیا ھے»

تیسری صدی مسیحی میں طوائف الملوکی کے بجائے ایران میں ایک منظم حکومت قائم ھوئی۔ یہ ساسانی سلطنت تھی۔ ساسانیوں نے قومی اتحاد و یکجہتی اور ملکی استحکام کے پیش نظر «مزدائیت» (متعارف مجوسیت) کو سرکاری اور قومی مذھب بنایا۔ لہٰذا فطرتاً دیگر مذاھب ماند پڑگئے۔

ساسانی مدبروں کی «زروانیت» سے بیرخی و بےاعتنائی محض موبدوں (مذھبی پیشوا) کی تنگ نظری یامذھبی رقابت ھی کا نتیجہ نہ تھی بلکہ چونکہ زروانی عقائد بالآخر جبر کا عقیدہ پیدا کرنے کا باعث بنجاتے ھیں جو قدیم مزدائیت کی روح کے لئے سم قاتل تھا، اس لئے سوسائٹی کی اصلاح اور اُس میں عمل کوشی کی روح پھونکنے کے لئے مصلحین ملک نے زروانی معتقدات کو یک قلم دبانے کی کوشش کی، پھر بھی «زروانیت» اجتماعی ذھن سے کلیتاً محو نہ ھوسکی

چنانچہ مانی جس نے ساسانی عہد حکومت کے آغاز میں ایک نئے مذہب (مانویت) کی بنیاد ڈالی «زروانیت» سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔کرسٹن‌سین لکھتا ہے :

«مانی پیغمبر نے جو شروع کے ساسانی بادشاہوں کے زمانہ میں اپنے نئے مذہب کی دعوت دے رہا تھا اپنی تعلیم کو اُس زمانے کے زرتشتی عقائد کے ساتھ موافق بنانے کی خاطر خداےبرتر کو زروان کے نام سے موسوم کیا»۔ (صفحہ ۱۹٦)۔

بااینہمہ ساسانی حکومت کے زمانۂ عروج میں «زروانیت» گوشۂ گمنامی ہی میں پڑی رہی مگر آخری زمانہ میں جب اجتماعی فکر فارق المرکز تحریکات کا تختۂ مشق بننے لگی تو زروانیت نے بھی سر اُٹھایا چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے :

"In the time of the Sasanides a monotheistic tendency becomes clearly apparent in dissident sects. The expression, infinite time, Zarvan akarana, which is found in the later part of the Avesta, was used as the basis for the idea of a single God superior to the two principles. This doctrine was known to Theodoros of Mopsuestia in the IV century of our era and to the Armenian writers, Eznik and Elisaeus in the V century".

(Huart : *Ancient Persian and Iranian Civilization*, p. 171).

مارٹن ہیگ تھیوڈور مصیصی کی شہادت کو تفصیل سے نقل کرتا ہے :

"On the same matter Theodoros of Mopsestia writes as follows, according to the fragment preserved by the Polihstor Photios (Biblioth 81) : In the first book of his work (On the doctrines of the Magi), says Photios, he propounds the nefarious doctrine of the Persians, which Zarastrades introduced, viz. that about Zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe and calls him Destiny. (Marting Haug : *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, p. 12).

دوسری جگہ ازنیک کی شہادت کو نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے :

"Eznik says, in his refutations of heresies (in the second book), containing a refutation of the false doctrine of Persians : Before any thing, heaven or earth, or creature of any kind whatever therein, was esisting. Zeruan existed, whose name means fortune or glory". (Ibid p. 12).

غرض ساسانی ایران میں سرکاری ہمت شکنی اور موبدوں کی مخالفت کے باوجود «زروانیت» باقی رہی چنانچہ ہیگ دوسری جگہ لکھتا ہے :

"That the doctrine of Zarvan akarana was commonly believed in

Persia during the times of Sasanians, may be distinctly seen from the reports quoted above". (Ibid).

اسی طرح کرسٹن‌سین (صفحہ ۱۹۶) لکھتا ھے :

« اس بات کا ثبوت کہ ساسانیوں کی مزدائیت زروان پرستی کی شکل میں مروج تھی نہ صرف اشخاص کے ناموں کی کثیر تعداد سے ملتا ھے جو ساسانیوں کے زمانہ میں لفظ زروان کے ساتھ مرکب پائے جاتے ھیں بلکہ اُن بےشمار مقامات سے بھی جو یونانی، ارمنی اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں ملتے ھیں » ۔

چنانچہ سریانی زبان میں کتب وقائع شہدائے ایران کے سلسلے میں ایک « تاریخ ساہا » ھے جس میں ایک مجوسی موبد اپنے خداؤں کا شمار کرتے ہوئے کہتا ھے :

« ھمارے خدا زیوس، کرونوس، اپولو، بیدوخ اور دوسرے خدا » ۔

ملاحظہ ھو کہ یہ زروانی خداؤں کی ایک چوکڑی ھے ۔ زیوس، کرونوس اور اپولو علی‌الترتیب اھورمزد، زروان اور متھرا ھیں (ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۲۰۵)۔

لیکن جس طرح زردشتی مصلحین نے شروع میں اصلاح اور جذبۂ عمل‌کوشی کی تعلیم کے لئے مزدائیت کو زروانیت سے پاک کرنے کی کوشش کی تھی اسی اُصول کے تحت اُنھوں نے ساسانی عہد کے زوال پر بھی اس کی مخالفت کی ۔ زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں ممد ھورھے تھے جو قدیم مزدائیت کی روح کے لئے سم قاتل تھا ۔ خدائے قدیم زروان جو اھورمزد اور اھرمن کا باپ تھا نہ صرف « زمان نامحدود » کا نام تھا بلکہ « تقدیر » بھی وھی تھا چنانچہ کتاب « دادستان مینوگ خرد » میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ھے :

'Even with this might and powerfulness of wisdom and knowledge, even this it is not possible to contend with destiny. Because when predestination as to virtue, or as to the reverse, comes forth, the wise becomes wanting (niyazan) in duty, and the astute in evil becomes intelligent, the faint-hearted becomes braver, and the braver becomes faint-hearted, the diligent becomes lazy and the lazy acts diligently. Just as predestined as to the matter, the cause enters into it and thrust our every thing else.'' (*Dina-i-Mainog Khirad* Chap. XXIII -4 -9, *Sacred Book of the East* part III, p. 54).

لیکن زردشتی مزدائیت اس « زروانیت » اور اس کے نتیجہ میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کرسکی، لہذا اس کا ردعمل ناگزیر تھا ۔ چنانچہ « سکند گمانیک

وزار » (شکوک کو رفع کرنے والی توضیح) نامی کتاب میں جو ساسانی زمانہ کے قریب ہی کی تصنیف ہے لکھا ہے :

"As to another delusion of those asserting the non-existence of a sacred being, whom they call athestical (Dahri) that they are ordained free from religious trouble (alag) and the toil of practising good work and the unlimited twaddle (drayisin) they abundantly chatter, you should observe this. That they account this world, with the much change and adjustment of description of its members and appliances, their antagonism to one another, and their confusion with one another, as an original evolution of boundless time. And this, too that there is no reward of good works, no punishment of sin, no heaven and hell, and no stimulator of good works and crimes. Besides this that things are only worldly and there is no spirit." (*Sikand Gumantk Vijar* Chap. VI *Sacred Book of the East* part III. p. 146).

یہ صورت حال تھی کہ اسلام مبعوث ہوا اور کچھ ہی عرصہ بعد عربوں نے ایران کو فتح کرلیا ۔ اس سے ایران کے قومی وقار کو جو بھی صدمہ پہونچا ہو ، سیاسی انحلال اور انتشار زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکا ۔ بہت ہی قلیل عرصہ میں مسلمان فاتحین نے یہاں ایک منظم سلطنت قائم کرلی ۔ یہ فاتحین « مزدائیت» یا مجوسیت کو برداشت کرسکتے تھے جس طرح اُنھوں نے یہود و نصاری کی مذہبی آزادی کو برقرار رکھا تھا لیکن مسلمان جیسی فعال قوم کے زیر حکومت « مقدر پرستی » کی تحریکیں فروغ نہیں پاسکتی تھیں ، لہذا « زروانیت » کی تحریک دب گئی اور ڈھائی سو سال تک سننے میں نہیں آئی تاآنکہ ابوبکر محمد بن زکریا الرازی نے « حرنانیت » کے نام سے اُسے زندہ کیا چنانچہ امام رازی سے شارح مواقف نے نقل کیا ہے :

« امام رازی نے لکھا ہے کہ یہ مذہب دیگر مذاہب کے درمیان گمنام تھا پس طبیب ابوبکر زکریا رازی کا اس کی طرف میلان ہوا اور اس نے اسے ظاہر کیا اور اس کی تائید میں ایک کتاب « القول فی القدماء الخمسه» لکھی[1]

دمسقیوس کی شہادت (بحوالہ مارٹن ہیگ) نقل ہوچکی ہے کہ تمام آریائی اقوام زمانہ کو اصل کائنات بلکہ وجود کا مبدء اولین سمجھتی تھیں . قدیم ہندوستانی فکر میں بھی

---

۱ « قال الامام الرازی کان هذا المذهب مستوراً فیما بین المذاهب فمال الیه ابن زکریا الطبیب الرازی و اظهره و عمل فیه کتاباً مسمی بالقول فی القدماء الخمسة» (شرح المواقف ، الموقف الثانی ، المرصد الثالث ، المقصد الخامس)

یہ عقیدہ ملتا ہے چنانچہ «بھگوت گیتا» میں ایشور کو سری کرشن کی زبانی کہتے ہوئے بتایا گیا ہے:

«میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں»[1]

زمانہ پرستی یونان میں:

زمانہ پرستی کا دوسرا بڑا گہوارہ یونان تھا - یہاں کی قدیم اساطیری خرافات میں «کرنوس» (Kronos) یا کال دیوتا (زمانہ) اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا چنانچہ اپولوڈورس جس کا زمانہ پہلی یا دوسری صدی مسیحی ہے اپنی کتاب «لائبریری» میں جسے اُس نے ہیزیوڈ (زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح) کی کتاب (Theogony) سے ملخص کر کے لکھا تھا، لکھتا ہے:

«سب سے پہلے آسمان (Uranus) دنیا پر حکومت کرتا تھا - اُس نے زمین کے ساتھ شادی کی . . . اُس کے بچوں میں سب سے چھوٹا کرونوس تھا . . . کرونوس نے اپنی بہن (Rhea) سے شادی کی . . . اور چونکہ اُس کے ماں باپ نے پیشین گوئی کی تھی کہ اُسے خود اُس کے بچے معزول کرینگے لہذا وہ اپنے بچوں کو نگل جایا کرتا تھا».[2]

اس اسطوری افسانے کی تمثیلی توجیہہ یہ ہے کہ

(الف) زمانہ کی اصل فلک ہے اور خود زمانہ دیگر موجودات حتی کہ زیوس (Zeus)، جو تمام یونانی دیوتاؤں کا مقدم اور بادشاہ ہے) کی بھی اصل ہے -

(ب) تمام موجودات کو ہلاک کرنے والا (اپنے ہی بچوں کو نگل جانے والا) «کرونوس» (کال دیوتا) یا زمانہ ہے -

بھگوت گیتا میں مذکور زمانے کے تصور کہ وہ «دنیاؤں کا تباہ کرنے والا» ہے اور یونانی خرافات کے «کرونوس» میں جو «اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا» بڑی گہری مماثلت ہے اور اس سے بوڈیموس اور دمسقیوس کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے کہ قدیم آرین اقوام زمانہ کو اصل کائنات سمجھتی تھیں - نیز یونانی خرافات کے «کرنوس» اور معطلہ عرب کے «دھر» میں (جسے وہ ہلاکت اور تباہی کا آلہہ بلکہ اللہ رحمن و رحیم کے بجائے موثر حقیقی سمجھتے تھے اور انفس و آفاق کی ہلاکت و تباہی پر متصرف مانتے

---

١ اُصول فلسفۂ ہنود از مسٹر سرینواس اینگر ص٣٥ اسی طرح «اتھر وید» کے، نمبر ١٥، ٣٥، ٥٥ میں (زمانہ) کو تمام چیزوں کا مبدا اور حاکم کہا گیا ہے -

٢ (Cornford : *Greek Religious Thoughts* pp. 20-21)

تھے) جو معنوی مماثلت ھے اُس کے پیش نظر اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ھے کہ موخرالذکر کا عقیدۂ «دھر» اول‌الذکر سے کسی نہ کسی طرح ماخوذ ھے۔ اس کی تفصیل یہ ھے۔

یونانی فلسفہ کی فلک بوس عمارت یونانی دیو مالا ھی پر قائم ہوئی۔ صرف اتنا ہوا کہ فلاسفہ نے اساطیر کے خرافاتی پوست کو ھٹاکر سائنسی مغز کو اپنا موقف بنالیا۔ مثلاً یونانی اسطوریات کا اھم ترین مسئلہ یہ تھا کہ اولمپس میں بسنے والے دیوتاؤں کا مورث اعلیٰ (پدر اولین) کون ھے؟ فلاسفہ نے بھی اسی سوال کو اپنی تفکیری سرگرمیوں کا موضوع بنایا کہ کائنات کا اصل‌الاصول اور وجود کا مبدء اولین کیا ھے؟۔ ثالیس نے پانی، انکسمنڈر نے مادۂ غیر ممیزہ، انکسمنس نے ہوا، ایراقلیطس نے آگ، برمیندس نے وجود مطلق، انبذقلیس نے عناصر اربعہ، انکساغورس نے جواھر اشیاء، دیمقراطیس نے سالمات (اجزاے صغار)، فیثا غورث نے اعداد، افلاطون نے اعیان مجردہ اور ارسطو نے مادہ اور صورت، جواب دیا۔ یہ جوابات مختلف تھے مگر مسئلہ ایک ھی تھا۔

یہی حال زمانہ کے ساتھ ہوا۔ فلاسفہ کے یہاں آکر وہ «خدا» (دیوتا) تو نہ رھا لیکن «خود آ» (غیر مخلوق، قدیم) ضرور بنا رھا۔ تمام فلاسفۂ یونان اُسے قدیم مانتے ھیں چنانچہ ارسطو «سماع‌طبیعی» میں لکھتا ھے:

> «تمام مفکرین باستثناء فرد واحد، اس بات پر متفق ھیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ھے بلکہ ھمیشہ سے علی سبیل‌الاستمرار موجود ھے۔ صرف افلاطون ھی وہ فرد مستثنی ھے جس نے زمانے کے لئے ابتدا بتائی ھے کیونکہ وہ کہتا ھے کہ زمانہ کائنات کے ساتھ وجود میں آیا ھے اور کائنات کے لئے آغاز ثابت کرتا ھے»۔

لیکن پیروان افلاطون کو ارسطو کی اس توجیہ سے انکار ھے۔ وہ کہتے ھیں کہ افلاطون کی راے میں بھی عالم محسوس اور زمانہ ازلی ھے۔

غرض یونان کے سائنسی فلسفہ میں زمانہ کی قدامت اور عرفانی فلسفہ میں اس کا «تالہ» یونانی ثقافت کا اھم جزء بنتے رھے اور اسی ثقافت کی توجیہ و توضیح حکماء یونان ایک ھزار سال تک کرتے رھے۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو روشن خیالی کے مظہر اتم سمجھے جاتے ھیں مگر قومی مذھب کے سب موید و محافظ تھے حتی کہ ارسطو «مملکت کے اندر مروجہ مذھب کو جاری رکھنا چاھتا ھے، افلاطون جس قسم کی اصلاح کا طالب تھا وہ اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتا»[1]۔

---

[1] مختصر تاریخ فلسفۂ یونان صفحہ ۱۸۳

بعد کے فلاسفہ نے بھی اس مذہبی خرافات کی حمایت میں اپنے پیشرووں کی روایات کو جاری رکھا - رواقیین کا کارنامہ یہ ہے :

« فلسفیانہ دینیات ان کے ہاں دیو مالا کا اصلی مضمون تھی . . . رائج الوقت مذہب پر اگر کوئی شدید حملہ ہو تو وہ مذہب کی ہر طرح حمایت کرتے تھے »[1]

یونانی فلسفی کے آخری نمایندے « نو فلاطونی » (Neo-Platonists) تھے - ان کا کارنامہ یہ ہے :

« یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کرلی تھی»[2]-

یہ تھا اس عظیم‌الشان یونانی ثقافت کا باطن - اور اسی ثقافت کو لے کر سکندراعظم نکلا تھا تاکہ اپنی فتحمند فوجوں کے ذریعے اسے مفتوحہ ممالک میں پھیلا دے ، بقول ڈوران :

« اور اس (سکندر) کا (خیال) تھا کہ اس (یونانی) ، تہذیب اور شائستگی کو اپنی فتحمند فوجوں کے ذریعے سے مشرق میں پھیلائے . . . اور سکندر کو اُمید تھی کہ ان معروف مقامات سے یونانی فکر اور یونانی اشیاء تجارت دنیا میں پھیلینگے »[3]-

سکندر کی اس تبلیغی کوشش سے جو علاقہ سب سے زیادہ متاثر ہوا وہ شمالی مغربی ایران اور میسوپوٹامیا تھا - میسوپوٹامیا بابلی اور کلدانی صائبت کا گہوارہ رہ چکا تھا لہذا اس علاقہ نے اس وثنی ثقافت کو بڑی خندہ پیشانی سے لبیک کہا - چنانچہ حران کا شہر بعد میں اپنی « یونانیت پسندی » کی وجہ سے (Hellenopolis) کہلانے لگا - بہر حال سواد عراق کا علاقہ مختلف وثنی تہذیبوں کا سنگم تھا -

دہریت عرب میں :

اسی سواد عراق کے علاقہ میں ساسانی عہد کے آخر میں اور بعثت اسلام سے پہلے حیرہ کی نیم آزاد عرب حکومت قائم ہوئی جو تہذیب و شائستگی میں قریش کے لئے نمونہ عمل[4] اور اُس کے اعمال و افکار کا ماخذ تھی - اسی حیرہ سے قریش نے عہد جاہلیہ میں الحاد و زندقہ سیکھا چنانچہ ابن رستہ نے الاصمعی کے حوالے سے لکھا[5] ہے :

---

١ مختصر تاریخ فلسفۂ یونان صفحہ ٢١١ ٢ ایضاً صفحہ ٢٤ ٣ حکایت فلسفہ از ڈوران صفحہ ١٣٠-١٣١

٤ ابن رستہ نے الاعلاق‌النفیسہ میں لکھا ہے ، ١٩١ « وقال الاصمعی ذکروا ان قریشاً سئلوا من این لکم الکتاب فقالوا من الحیرۃ » (اصمعی نے کہا ہے ذکر کرتے ہیں کہ قریش سے پوچھا گیا تمہیں فن‌تحریر و کتابت کہاں سے حاصل ہوا تو کہا اہل حیرہ سے) الاعلاق‌النفیسہ صفحہ ١٩٢ -

٥ الاعلاق النفیسہ صفحہ ٢١٧

« وکانت الزندقة فی قریش اخذو ها من الحیرة »

(دھریت و زندقہ قریش میں پایا جاتا تھا اسے اُنھوں نے اھل حیرہ سے لیا تھا۔)

اس طرح عرب جاھلیة میں « تعطیل » اور دھریت کی اشاعت ھوئی مگر یہ لوگ علم و حکمت اور منطقی استدلال کی اُس منزل سے بمراحل پیچھے تھے جو اس انداز فکر میں مضمر ھیں۔ انھیں تو صرف اپنی لذت پرستی و عیش کوشی اور غیر ذمہ‌داری و انجام فراموشی کے لئے ایک سند جواز کی ضرورت تھی اور یہ اس « زمانہ پرستی » کے بنیادی اُصول کے ذریعے مہیا ھوجاتی تھی جیسا کہ « سکند گمانیک وزار » کی مرقومة الصدر شہادت سے واضح[1] ھے:

« جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ھیں کہ خدا نہیں ھے اور اپنے آپ کو دھری کہتے ھیں، اس بات کے قائل ھیں کہ کوئی مذھبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ھے اور نہ کوئی نیک عمل اُس پر واجب ھیں ... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ھوتے ھیں ... یہ سب زمان نا محدود کے ارتقا کے نتیجے ھیں۔ ان کا دعویٰ ھے کہ نہ اچھے اعمال کے لئے جزا ھے اور نہ برے اعمال کے لئے سزا۔ »

اس کے نتیجہ میں غیر منظم طور پر عرب جاھلیة کے اندر وہ فرقہ ظہور میں آیا جسے شہرستانی « معطلہ العرب » کے نام سے موسوم کرتا ھے۔ وہ لکھتا[2] ھے:

« جاننا چاھئے کہ عرب جاھلیة کے مختلف فرقے تھے۔ بعض اُن میں سے مذھب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ھے اور دھر فنا کرنے والا ھے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دھراتا ھے: و قالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحییٰ و مایھلکنا الاّ الدھر » جس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ھے نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انھیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ھے۔ پس طبیعت جامع (موجب تکوین) اور دھر مہلک (موجب فساد) ھے »۔

---

١ ایران بعہد ساسانیاں صفحہ ٥٨٥ - ٥٨٦

٢ و اعلم ان العرب اصناف شتی فمنهم معطله و منهم محصلة نوع تحصیل - معطله العرب وھی اصناف فصنف منهم انکروا الخالق و البعث والاعادة و قالوا بالطبع المحی و الدھر المفنی وھم الذین أخبر عنهم القرآن المجید و قالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا الا الدھر اشارة الی الطبائع المحسوسة و قصرالحیاة و الموت علی ترکبها و تحللها فالجامع ھو الطبع و المهلک ھوالدھر - (کتاب الملل و النحل للشهرستانی جلد ثانی صفحه ٩٦)

اس خیال نے عرب انداز فکر میں، بالخصوص اُس طبقہ میں جو عیش کوشی و انجام فراموشی کا قائل تھا بہت سے عقیدت مند پیدا کرلئے چنانچہ ایک جاہلی شاعر کا شعر ھے :

حیاۃ ثم موت ثم نشر   حدیث خرافۃ یا ام عمرو

(زندگی، پھر موت، پھر حشر و نشر۔ اے ام عمرو یہ تو ایک خرافات ھے)

بہر حال دنیا کے دوسرے عیش پسندوں کی طرح اُنہوں نے بھی ایک «آلہہ» تراش لیا تھا ۔ یہ زمانہ (دھر) تھا اور وہ اُسی کو «موثرفی الوجود» سمجھنے لگے مگر عربوں کی زود رنج اور اشتعال پذیر طبیعت عسر و یسر ھر حال میں اپنے معبودوں کی تعظیم و عقیدت پر خود کو راضی نہیں کیا کرتی تھی ۔ اگر ضرورت پڑے تو کل تک جس معبود کی پرستش کرتے تھے اُسے کھاجانے میں بھی دریغ نہوتا[1] ۔ گالی دنیا تو کوئی بات ھی نہیں تھی[2] ۔ ایک حد تک تو مصائب و نوائب اور بلایا و حوادث کو «دھر» کی طرف منسوب کرتے مگر جب ناراض ھوجاتے تو اسی «دھر» کو گالیاں دینے لگتے ۔ ابن حجر عسقلانی نے لکھا[3] ھے :

«اور عربوں کی عادت تھی کہ جب اُنھیں کوئی تکلیف پہنچتی تو وہ اُسے دھر کی طرف منسوب کرتے اور کہتے برا ھو دھر کا اور بربادی ھو دھر کےلئے» ۔

یہ فکری ماحول تھا جس میں اسلام معبوث ھوا ۔

۳ـــ اسلام کا تصور زمان

اسلام کا تصور زمان اُس کی بنیادی تعلیم کا منطقی نتیجہ ھے ۔

اسلام کی بنیادی تعلیم «توحید ربوبیت» ھے ۔ اسی فریضہ کی بجاآوری کے لئے انسان کی تخلیق ھوئی ھے ۔ قرآن کہتا ھے :

«وما خلقت الجن والانس الالیعبدون»   میں نے جن اور آدمی اس لئے پیدا کئے
(ذاریات ۔ ٥٦)   کہ وہ میری عبادت کریں ۔

---

۱ بنو حنیفہ نے حیس (آٹے) کا ایک بت بنایا تھا وہ اس کو پوجتے تھے لیکن جب قحط پڑا تو اپنے معبود کو بھی کھا گئے چنانچہ ایک جاھل شاعر کہتا ھے :

اکلت حنیفۃ ربھا   عام التقحم و المجاعہ
لم یحذروا من ربھم   سوء العواقب و التباعہ   (طبقات الامم القاضی صاعد اندلسی صفحہ ٦٧)

۲ کامل المبرد الجزالثانی صفحہ ۱۲۷ رب العباد مالنا و مالکا ۔ قدکنت تسقینا فمابدالک ۔ انزل علینا الغیث لا اباالک

۳ فتح الباری جلد ۱۰ صفحہ ٤۲ ۔

اور اسی « دعوت توحید » کو لے کر تمام انبیاء سابقین معبوث ہوئے ۔

« و ما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون » (انبیاء ـ ٢٥)

اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے تھے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں پس مجھی کو پوجو ۔

لیکن قرآن اس بات کو ایک تکوینی حقیقت بناکر ہی نہیں چھوڑ دیتا بلکہ یہ ایک تشریعی حقیقت اور ایجابی حکم ہے ۔ قرآن کہتا ہے :

« یا ایها الناس اعبدوا ربکم‌الذی خلقکم و الذین من قبلکم » ۔ (دبقرہ ـ ٢١)

اے لوگو اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور تم سے اگلوں کو پیدا کیا ۔

اس فریضہ کی بجاآوری کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے تمام رسولوں اور آخر میں خاتم‌النبین کے ذریعے ایک دستورحیات بھیجا جس کے اتباع سے انسان اپنی حیات دنیوی اور حیات اُخروی دونوں کو کامیاب بنا سکتا ہے ۔ اس کا نام شریعت کی اصطلاح میں « ایمان بالرسالة » ہے ۔ اس دستورحیات پر عمل فرض ہے اور اس لئے انسان کو ایک دن اس فریضہ کی بجاآوری یا اس میں غفلت یا بغاوت کی جوابدہی کے لئے اللہ رب العزة کے حضور میں حاضر ہونا ہے ۔ قران کہتا ہے :

« افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون » ۔ (مومنون ـ ١١٥)

تو کیا یہ سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بیکار پیدا کیا ہے اور تمہیں ہماری طرف پھر کر آنا نہیں ہے (اور آخرت میں جزا، سزا کے لئے اُٹھنا نہیں ہے ۔ نہیں بلکہ تمہیں عبادت کے لئے پیدا کیا اور اس لئے کہ تم آخرت میں ہماری طرف لوٹ کر آؤ تو تمہیں تمہارے اعمال کی جزا دیں) ۔

اسلام کی اس بنیادی تعلیم کا نام «ایمان بالآخرة» ہے جس پر اعتقاد اور تیاری کے لئے قرآن بصیغۂ امر حکم دیتا ہے : « واعلموا انکم ملاقوه » ۔

جہاں تک ایمان باللہ اور محض اقرار عبودیت کا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ انسان کی فطرت سلیمہ سے پوچھئے بلا تامل اللہ رب العزة کی الوہیت کا اقرار کریگی

قرآن کہتا ہے :

« ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض و سخر الشمس و القمر ليقولن الله فانی یو فکون » ۔ (عنبکوت ـ ٦١)

اور اگر تم ان سے پوچھو کس نے پیدا کیے آسمان اور زمین اور کام میں لگائے سورج اور چاند تو ضرور کہیں گے اللہ نے ۔ تو کہاں اوندھے جاتے ہیں (اور باوجود اس اقرار کے اللہ رب‌العزۃ کی توحید سے منحرف ہوتے ہیں) ۔

اسی طرح « ایمان بالرسالۃ » کا مسئلہ بھی زیادہ پیچیدہ نہ تھا ۔ اگر معاملہ صرف ایک « دستور حیات » کے نافذ کرنے کا ہوتا تو بہت جلد طے ہو جاتا ۔ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی مصلح ہوتا ہی ہے ۔ نبوت سے پہلے قریش میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم امین کے لقب سے پکارے جاتے تھے اور ہر قسم کی نزاعات میں مطاع و واجب‌الاقتداء سمجھے جاتے تھے ۔ نبوت کے بعد بھی قریش نے آپ کو بادشاہ بنانے کی پیشکش کی تھی ۔

لیکن ساری پیچیدگی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ قرآن کہتا تھا بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہوکر اُٹھنا ہے اور اپنے اچھے برے کا بارگاہ رب العزۃ میں جواب دینا ہے ۔ اس « ایمان بالآحرۃ » کی تعلیم کے ساتھ دنیا پرست مترفین خود کو راضی نہیں کرسکتے کیونکہ محاسبۂ آخرت کا عقیدہ عنان گسیختہ لذت کوشی کی راہ میں سب سے بڑا روڑا ہے ۔ آدمی صرف اسی صورت میں دل کھول کر داد عیش دے سکتا ہے جبکہ اُس کے دل میں حساب آخرت کا دغدغہ نہ ہو ۔

بابر بعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

عرب جاہلیۃ بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھے ۔ اُن کی لذت پرستی نے بھی « بعث بعد الموت » کے تصور کو عسیرالفہم بنا دیا تھا جیسا کہ اوپر ایک جاہلی شاعر کا قول نقل ہوا ۔

مگر اس حقیقت تک ہر سلیم‌الفطرۃ کا پہنچنا ناگزیر ہے کہ اس دنیوی زندگ کے بعد اُخروی زندگی بھی آنے والی ہے کیونکہ اگر آخرت نہیں ہے ، عالم دوبارہ نہیں ہے بعث بعدالموت نہیں ہے ۔ تو پھر آخر ہماری زندگی کیا ہے ، کیوں ہے اور کس کے ا ہے ؟ ۔ عاقبت فراموش مترفین عرب نے اُس سنجیدہ سوال کا ایک ناقص جواب تراش لیا کہ ہماری زندگی اسی حیات دنیوی تک محدود ہے اور ہمیں دوبارہ زندہ نہیں ہونا ہ

قرآن ان کے قول کو نقل کرتا ہے :

« وقالوا ان ھی الا حیاتنا الدنیا و مانحن بمبعوثین » ۔ سورہ انعام ۔ ۲۹ — اور بولے وہ تو یہی ہماری دنیا کی زندگی ہے اور ہمیں مرکر دوبارہ اُٹھنا نہیں ۔

لیکن اگر ایسا ہے تو پھر یہ ہنگامہ حیات و ممات کیوں ؟ ۔ کائنات کا خلاق علیم و حکیم تو اس قسم کی عبث اور بے مقصدی رچنا نہیں رچ سکتا ۔ اس کا جواب یہ لوگ اس طرح دیتے تھے کہ یہ سارا ہنگامۂ « بود ونابود » ایک دوسرے موثر کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے جس کا نام « دھر » ہے ۔ یہ معطلۂ عرب کا کہنا تھا جس کا تفصیلی ذکر اُوپر آچکا ہے اور جو یہ کہتے تھے ۔ « وقالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحییٰ وما یہلکنا الاالدھر » ۔

قرآن زنادقۂ عرب کے اس عقیدہ دھر پرستی پر سرزنش کرتا ہے کیونکہ

(الف) یہ آخرت کے عقیدہ سے جو اسلام کی بنیادی تعلیمات میں رکن رکین کی حیثیت رکھتا ہے ، انکار کا بہانہ تھا ۔

(ب) « وحدہ‌لاشریک‌لہ » اور « فعال لما یرید » پر ایمان لانے کے بعد کسی دوسرے موثر کی کار فرمائی پر اعتقاد اسلام کی دعوت توحید کے منافی ہے ۔

(ج) « زمانہ پرستی » کا عقیدہ جبر و قنوطیت کا مورث ہے (اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے) اور یہ چیز اسلام کی معاشرتی تعلیم کے لئے سم قاتل ہے ۔

لہذا اسلام اس « قول بالدھر » کو سخت ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے زمانہ (دھر) کو « مفنی و مہلک » سمجھنے یا « موثر فی الوجود » ماننے پر سخت سرزنش کرتا ہے اور اس عقیدہ کو ژولیدگی وھم و تخیل کی پیداوار بتاتا ہے ۔ چنانچہ قرآن معطلۂ عرب کے اس « قول بالدھر » کی حکایت کے فوراً بعد اس عقیدے کی مخالفت اور اس کے معتقدین کی نادانی و جہالت کا اعلان کرتا ہے[1] :

« و ما لہم بذلک من علم ان ھم الا یظنون »

زمانہ کے متعلق اسلام کا موقف :

اس معاتبانہ انداز نے « دھر » اور « زمانہ » کے متعلق اسلام کا موقوف متعین کردیا ۔ چنانچہ علماء اسلام نے شروع ھی سے « زمانہ » یا « دھر » کو ایک « غیر موثر مخلوق[2] »

---

۱ سورہ جاثیہ ۲٤ ; اللہ تعالیٰ فرماتا ہے) اور انہیں اس کا کوئی علم نہیں (یعنی وہ یہ بات بے علمی سے کہتے ہیں) اور وہ تو نرے گمان (خلاف واقع) دوڑاتے ہیں » ۔

۲ نودی : شرح صحیح المسلم جلد ثانی صفحہ ۲۳۷

بلکہ ایک «امر اعتباری» قرار دیا جو کسی حقیقی وجود کے ساتھ متصف نہیں ہے اور معاشرتی زندگی کی عملی ضرورتوں کے لئے صرف ایک پیمانہ ہے اور بس:

«وقت وہ ہے جو تم کسی بات کے لئے مقرر کرلو[1] -

یا متاخرین کے لفظوں[2] میں:

«زمانہ ایک متجدد معلوم ہے جس سے دوسرے مجہول متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے» -

ورنہ بقول اقبال:

حرد ہوتی ہے زمان و مکاں کی زناری   نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ

غرض اسلامی فکر میں: مجادلانہ طور پر تو زمانہ کے وجود خارجی ہی سے انکارکیا جاتا ہے

«انہم اعنی المتکلمین . . . انکروا ایضاً الزمان» - (اُنہوں نے یعنی متکلمین نے . . . زمانہ کے وجود خارجی و حقیقی کا بھی انکار کیا ہے)

لیکن محققانہ طور پر زمانہ کو مخلوق (حادث) اور غیر موثر فی العالم مانا جاتا ہے -

امام نودی نے «شرح صحیح المسلم» میں[3] لکھا ہے:

«رہا دھر جو زمانہ کا نام ہے تو وہ غیر موثر ہے - وہ صرف اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے» -

اور عملی طور پر وہ «توقیت» کا پیمانہ ہے -

«متجددلعلوم یقدربہ متجدد آخر مبہم» -

(٤) حدیث لاتسبوا الدھر -

زمانہ جس طرح گردش لیل و نہار کا نام ہے، اسی طرح دنیا میں شادی و غم، فراخی و تنگدستی اور عیش وصال و تلخی فراق کا چکر لگا رہتا ہے - اور جس طرح وہم غلط کار دن کو رات اور رات کو دن کی علت قرار دے دیا کرتا ہے، اسی طرح «واھمہ کی مشق پیہم» نے آلام روزگار کو زمانے ہی کے ماتھے تھوپ دیا - اوپر ذکر ہوچکا ہے کہ زروانی عمائد ساسانیون کے زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں مد ہوئے کیونکہ زروانیت میں خداے قدیم «زرواں» نہ صرف زمان نامحدود ہی کا نام تھا بلکہ «تقدیر»

١ مقالات الاسلامیین جلد ثانی صفحہ ٤٤٣

٢ کتاب التعریفات الجرجانی

٣ شرح صحیح المسلم النودی جلد ثانی صفحہ ٢٣٧

« و اما الدھر الذی ھو الزمان فلا فعل لہ بل ھو مخلوق من جملة خلق اللہ تعالی »

بھی وھی تھا۔ اسی طرح دیگر اقوام قدیمہ میں بھی - نتیجہ یہ ھوا کہ قدیم لٹریچر میں « زمانہ کی گردش کے شکوہ » نے مسلمات کی حیثیت حاصل کرلی - عرب کا لٹریچر اُس سے کیوں محروم رھتا - اُس نے بھی « ستمہاے روزگار » کے شکووں کا دفتر کھول دیا - حافظ ابن حجر عسقلانی نے « و مایہلکنا الا الدھر » کی شان نزول میں لکھا ھے :

« وکانت عادتہم اذا اصابہم مکروہ اضافوہ الی الدھر فقالو ابؤسا للدھر و تباً للدھر»[1] -

اور عربوں کی عادت تھی کہ اُنہیں کوئی مصیبت پہنچتی تو وہ اس کو « دھر » کی جانب منسوب کرتے اور کہتے برا ھو «دھر » کا اور بربادی ھو « دھر » کے لئے -

اسی طرح امام ابوبکر جصاص الرازی المتوفی سنہ ۳۷۰ھ نے لکھا ھے :

« ان اھل الجاھلیۃ کانوا ینسبون الحوادث المجحفۃ و البلایا النازلۃ و المصائب المتلفۃ الی الدھر فیقولون فعل الدھر بنا و یسبون الدھر کما قدجرت عادۃ کثیر من الناس بان یقولوا اساء بنا الدھر و نحو ذالک[2] -

اھل جاھلیۃ تباہ کن حادثوں اور مصیبتوں اور بلاؤں کو دھر کی جانب منسوب کرتے تھے اور کہا کرتے تھے یہ ھمارے ساتھ دھر نے کیا ھے اور زمانہ کو گالی دیا کرتے تھے جیسا کہ اکثر لوگوں کی یہ کہنے کی عادت ھوتی ھے کہ زمانہ نے ھمارے ساتھ برائی کی اور اس جیسے دوسرے شکوے -

اسلام نے بڑی حدتک اس مفسدہ کی اصلاح کی (تفصیل آگے آرھی ھے) پھر بھی لوگ جیسا کہ امام جصاص رازی نے لکھا ھے عہد جاھلیۃ کی اس ادبی روایت کا تتبع کرتے رھے - بڑے بڑے دیندار مسلمان بھی محض تفنن طبع کے لئے زمانہ اور دھر کو دو چار صلواتیں سنا لیا کرتے تھے - صاحب « بحر المحیط » نے ابن درید کا یہ شعر نقل کیا ھے :

یا دھران لم تک عبتی فاتند   فان اروادک و العبتی سواء

اور اس شعر سے تو عربی کے طالب علم عموماً واقف ھی ھیں :

اشاب الصغیر و افنی الکبیر   کرالغداۃ و مر العشی

لیکن شکوہ‌سنجی روزگار میں بڑے مفاسد مضمر تھے - بدمہری روزگار اور کجروی انجم و افلاک کی شکوہ طرازی کی عادت افراد و اقوام کو آھستہ آھستہ بے عمل

---

۱ فتح‌الباری جلد ۲ صفحہ ۴۳۰

۲ احکام‌القرآن‌الجصاص‌الرازی جلد ثالث صفحہ ۴۷۹

بنا دیتی ہے ، بالخصوص حوادث کائنات میں گردش افلاک کو موثر بالذات ماننے کا عقیدہ انسان کی قواے عمل کو مفلوج کردیتا ہے - اسلام جسے اپنے متبعین سے دنیا کی امامت کا کام لینا تھا اُنھیں اس کھلی ہوئی ضلالت و گمراہی میں کیسے چھوڑ سکتا تھا - پھر اسلامی تعلیم میں جس کا اصل الاصول « نفی غیراللہ » کا اعلان ہے اس الحاد کی گنجائش کہاں کہ زمانہ جیسے خیالی اصنام کو آزار رسانی خلائق پر قادر مانا جائے - اس لئے اللہ کے رسول نے اللہ کے بندوں کو اللہ کا پیغام پہنچا دیا کہ

« یقول اللہ تعالیٰ یوذینی ابن آدم یسب الدھر و انا الدھر بیدی الامر أُقلب اللیل و النھار »

(اللہ رب العزۃ فرماتا ہے کہ آدمی زمانہ کو گالی دے کر مجھے اذیت پہنچاتا ہے حالانکہ میں ہی مقلب دھر ہوں ، میرے ہی قبضۂ قدرت میں اختیار و تصرف ہے ، میں ہی لیل و نہار کو اُلٹ پھیر کرتا ہوں) -

یہ تھا اس « ارشاد نبوت » کا منشأ و مفہوم - محققین نے اس کا کیا مطالب سمجھا ، اس کی تفصیل اگے آ رہی ہے مگر بعد کے « روشن خیالوں » نے حدیث کے ٹکڑے « وانا الدھر » سے عجب عجب اعجوبہ تراشیاں کیں - اُنھوں نے زمانہ ہی کو خدا بنا دیا -

" Do not vilify time, for time is God "

حالانکہ سیاق عبارت اور عربی زبان کے عام قواعد اس قسم کی « معنیٰآفرینیوں » کی کسی طرح بھی مساعدت نہیں کرتے -

حدیث لاتسبوا الدھر قواعد کلام عرب کی روشنی میں

اس لسانی تنقید کا ماحصل یہ ہے :

اولاً یہ حدیث مختلف متون کے ساتھ مروی ہے - ایک حدیث میں «وانا الدھر» ہے دوسری میں «فانی الدھر» ہے اور یہی دونوں متن اصل حدیث ہیں - تیسرا متن جس میں « فان اللہ ھو الدھر» منقول ہے وہ حسب تصریح محققین غلط ہے اور غیر محتاط روایت بالمعنی کا نتیجہ ہے چنانچہ امام ابوبکر جصاص الرازی نے اس حدیث کے دوسرے متن

« ان اللہ یقول لا یقولن احدکم یا خیبۃ الدھر فانی انا الدھر أُقلب لیلہ و نھارہ »

نقل کرنے کے بعد لکھا ہے :

« فھذان ھما اصل الحدیث فی ذلک والمعنی ما ذکرنا و انما غلط بعض الرواۃ فنقل پس اس باب میں حدیث کی یہی دو اصل ہیں اور ان کے معنی وہی ہیں جو ہم

المعنى عنده فقال لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر[١]» -

نے ذکر کئے - اور بعض راویوں نے غلطی کی جو معنی معہود کو غلط نقل کرکے روایت بیان کی اور کہا کہ لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر -

ثانیاً روایات مشہورہ میں «انا الدهر» کا اعراب مختلف فیہ ہے - محققین اُس کے «نصب» (ر کے زبر) کے قائل ہیں چنانچہ فقہاء میں سے امام ابوبکر جصاص الرازی «احکام القرآن» میں لکھتے ہیں :

«فقوله انا الدهر منصوب بانه ظرف الفعل كقوله تعالىٰ انا ابداً بيدى الامر أُقلب الليل و النهار و كقول القائل انا اليومَ بيدى الامر فعل كذا و كذا - ولو كان مرفوعاً كان الدهر اسماً لله تعالىٰ و ليس كذلك لان احداً من المسلمين لا يسمى الله بهذا الاسم»[٢]

پس قول نبوی «انا الدهر» میں «دهر» منصوب (ر مفتوح ہے) کیونکہ یہ ظرف فعل ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کا قول «انا ابداً» میں ہمیشہ ہوں، میرے ہی ہاتھ میں سب کچھ ہے، میں ہی رات دن کو اُلٹ پھیر کرتا ہوں یا جس طرح کہنے والے کا قول «انا الیوم» آج میں ہی ہوں، میرے ہی ہاتھ میں سب کچھ ہے، ایسا اور ایسا کرونگا - اور اگر «دهر» مرفوع ہوتا تو اسماے باری میں سے ہوتا مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ‌تعالیٰ کو اس نام سے موسوم نہیں کرتا -

اس طرح محدثین میں سے محمد بن داؤد ظاہری «الدهر» کے ر کو مفتوح کہتے تھے - شنقیطی نے اُن کا قول نقل کیا ہے :

«و كذلك قال محمد بن داؤد محتجاً لما ذهب اليه انه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من اسماء الله تعالىٰ»[٣]

اسی طرح محمد بن داؤد نے اپنے مسلک کی حجت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ «دهر» ر کے زبر کے ساتھ ہے - وہ فرماتے تھے کہ اگر ر پر پیش ہوتا تو «دهر» اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ہوتا -

---

١ احكام القرآن للجصاص الرازى جلد ثالث صفحه ٤٧٩ ٢ ايضاً جلد ثالث صفحه ٤٩٧

٣ استحالة المعية بالذات صفحه ٣٤٥

امام نووی نے « شرح صحیح مسلم » میں اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا ہے :

« قوله عز و جل و انا الدهر فانه برفع الراء هذا هوالصواب المعروف الذی قاله الشافعی و ابو عبید و جماهیر المتقدمین و المتاخرین و قال ابوبکر و محمد بن داؤد الاصبهانی الظاهری انما هو الدهر بالنصب علی الظرف ای انا مدة الدهر اُقلب لیله و نهاره ـ و حکی ابن عبدالبر هذه الروایة عن بعض اهل العلم و قال النحاس یجوز النصب ای فان الله باقٍ مقیم ابداً لایزول ـ قال القاضی قال بعضهم هوالنصب علی التخصیص قال و الظرف اصح و اصوب ـ و اما روایة الرفع فموافقة لقوله فان الله هوالدهر »[1] ـ

الله عزوجل کا قول «انا الدهر» ر کے پیش کے ساتھ ہے اور یہی صحیح اور مشہور ہے ـ اسی کے قائل امام شافعی ، ابو عبید اور جمہور محدثین متقدمین و متاخرین ہیں ـ مگر ابوبکر ابن جصاص الرازی اور محمد ابن داؤد صفہانی کا کہنا ہے کہ وہ « دهر » زبر کے ساتھ ہے بر سبیل ظرفیت یعنی «میں ہمیشہ ہمیشہ ہوں ، اُس کے رات دن کو گردش دیتا ہوں » ـ ابن عبدالبر نے اس روایت کو بعض اہل علم سے نقل کیا ہے ـ نحاس کا کہنا ہے کہ یہاں نصب (زبر) بھی جائز ہے یعنی « الله تعالیٰ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے » ـ قاضی کا کہنا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے یہاں نصب بروجہ تخصیص ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ظرف کا ماننا ہی زیادہ صحیح اور مناسب ہے ـ رہی پیش والی روایت تو وہ اس وجہ سے ہے کہ « فان الله ہو الدهر » والی روایت سے موافقت ہوجائے ـ

اس سے ظاہر ہے کہ «دهر» کا ظرف زیادہ صحیح ہے ـ رہی رفع والی قرأت تو وہ « فان الله هوالدهر » کے ساتھ تطبیق میں ممد ہے ـ لیکن امام ابوبکر جصاص الرازی کی تصریح اوپر مذکور ہوچکی ہے کہ یہ غیر محتاط روایت بالمعنی کا نتیجہ ہے اور اسی لئے رواۃ نے اس کے نقل معنی میں غلطی کی ہے : « و انما غلط بعض الرواة فنقل المعنی عنده » ـ بہر حال محققین کے نزدیک « دهر » لفظ « الله » کی خبر نہیں ہے کہ دونوں میں عینیت کا شبہ پیدا ہو بلکہ ظرف ہے اور معنی وہی ہیں ـ و امام جصاص الرازی نے فرمائے ہیں کہ « ہمیشہ رہنے والا ہوں » ـ

---

۱ نووی : شرح صحیح المسلم جلد ثانی صفحه ۲۴۷

ثالثاً جمہور محدثین جو «رفع» کے قائل ہیں اور «الدھر» کی ر کو مضموم (پیش کے ساتھ) پڑھتے ہیں اُن کے نزدیک بھی یہ «حذف مضاف» اور «قصر ایجاز» کے قبیل سے ہے - قرآن اور اسی طرح کلام عرب کا یہ عام اسلوب بیان ہے مثلاً قرآن میں ہے «واسئل القریہ» - حالانکہ گاؤں ایک بیجان چیز ہے اُس سے «پوچھنا» کیا معنی - بلکہ مراد «اهل القریہ» ہے (یعنی گاؤں کے باشندوں سے پوچھو) - مضاف کو حذف کرکے اُس کا اعراب مضاف الیہ کو دیدیا جاتا ہے - اسی اُصول پر اس حدیث میں مضاف محذوف ہے جو «صاحب» یا «مُقلب» یا اس قسم کا اور کوئی لفظ ہے - چنانچہ ابن حجر عسقلانی نے امام خطابی (المتوفی سنہ ۳۸۷ ھ) سے «و انا الدھر» کے معنی میں نقل کیا ہے :

«قال الخطابی معناہ انا صاحب الدھر و مدبر الاموالتی ینسبونها الی الدھر» -	امام خطابی نے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں «میں دھر کا مالک ہوں اور اُن اُمور کی تدبیر کرنے والا ہوں جسے یہ لوگ دھر کی طرف منسوب کرتے ہیں» -

رابعاً امام راغب اصفہانی نے جو «مفردات قرآن» کے باب میں سند سمجھے جاتے ہیں بعض اهل لغت کا قول نقل کیا ہے کہ «یسب الدھر» کا «دھر» «انا الدھر» کے «دھر» سے مختلف ہے - پہلے سے مراد «زمانہ» اور دوسرے سے «زمانے کا لوٹانے والا» شنقیطی نے لکھا ہے :

«فقدحکی الراغب ان الدھر فی قولہ ان اللہ هو الدھر غیرالدھر فی قولہ یسب الدھر و الدھر الاول الزمان و الثانی المدبر المصرف لمایحدث[1]» -	پس امام راغب نے بیان کیا ہے کہ وہ «دھر» جو اللہ تعالیٰ کے قول «ان اللہ هو الدھر» میں واقع ہے اُس دھر سے جو اُس کے قول «یسب الدھر» میں آیا ہے مختلف ہے - پہلے دھر (یسب الدھر) کے معنی زمان کے ہیں اور دوسرے دھر (ان اللہ هو الدھر) کے معنی ہیں حوادث کی تدبیر کرنے والا اور اُن میں تصرف کرنے والا یا اُنہیں گھمانےوالا -

خامساً علی سبیل التنزل فرض کرلیجئے کہ «انا الدھر» میں «انا» مبتدا اور «دھر» خبر ہے اور معنی یہ ہیں کہ «اللہ دھر ہے» یا «دھر اللہ ہے» تو اللہ کے قول

---

۱ استحالۃ المعیۃ بالذات صفحہ ۲۴۵

اور اُس کے رسول کے قول میں ناقابل حل تناقض پیدا ہوجاتا ہے کیونکہ اگر « دھر » اللہ ہے » اور اللہ حسب تصریح قرآن ، زندہ کرنے والا اور ھلاک کرنے والا ہے (ھو یحیی و یمیت) تو پھر مشرکین عرب کے قول پر کہ « ومایھلکنا الا الدھر » قرآن کے گرفت اور سرزنش کرنے کا کہ « وما لھم بذلک من علم ان ھم الا یظنون » کیا محل ہوسکتا ہے -

سادساً اس تفریق بین اللہ و رسولہ سے بھی قطع نظر کیجئے تو « اناالدھر » میں « انا » اور « دھر » کو بغیر تقدیر حذف مضاف، مبتدا اور خبر ماننے میں حدیث کا نظم درھم برھم ہوجاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے -

« میں دھر ہوں ، میرے ہی ھاتھ میں امر ہے اور میں ہی اپنے کو (لیل و نہار) کو الٹ پھیر کرتا ہوں » -

اس لئے کہ «سلسلۂ روز و شب» دھر کا دوسرا نام ہے - لیکن یہ ایسا عجیب اسلوب بیان ہے جسے کوئی ہوشمند انسان اختیار نہیں کرسکتا ، افصح العرب صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تو اس سے کہیں بلند ہے - چنانچہ شنقیطی نے بعض بعض محققین علماء حدیث کا قول کیا ہے :

« وکفی فی الرد علیھم فی بقیة الحدیث اناالدھر أقلب لیله و نھاره فکیف یقلب الشئی نفسه تعالی اللہ عن قولھم علوا کبیرا »[1] -

اور اس قسم کے شک کرنے والوں کی تردید کے لئے باقی حدیث کافی ہے (کیونکہ اس صورت میں معنی ہونگے) میں دھر ہوں اور دھر کے لیل و نہار کو اُلٹ پھیر کرتا ہوں - بھلا کوئی چیز خود کو کس طرح اُلٹ پھیر کر سکتی ہے اللہ تبارک و تعالیٰ ان لوگوں کی ھفوات سے کہیں زیادہ بلندو بالا ہے -

پس ارشاد نبوی « لاتسبو الدھر » کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتے کہ ان حوادث کے فاعل کو برا مت کہو کیونکہ ان کا حقیقی فاعل اور پیدا کنندہ صرف اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ امام جصاص الرازی فرماتے ہیں :

« فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم : لا تسبوا فاعل ھذه الامور فان اللہ ھو فاعلھا ومحدثھا[2] » -

پس جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ان امور کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ ان کا کرنے والا اور پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی تو ہے -

١ استحالةالمعیة بالذات صفحه ٣٤٦ ٢ احکام‌القرآن للجصاص الرازی جلد ثالث صفحه ٤٧٩

اسی طرح « اناالدھر بیدی الامر أُقلب اللیل و النھار » کے معنی ھیں میں ھمیشہ رھنے والا اور بقاے ابدی کے ساتھ متصف ھوں (حالانکہ زمانہ بدلتا رھتا ھے ۔ بلکہ) میں ھی لیل و نہار (زمانہ) کو اُلٹ پھیر کرتا ھوں [پس عجب نادان ھو کہ ھمیشہ رھنے والے الحیو القیوم کو بھول کر زمانۂ کو جو خود گردش کے لئے مجبور ھے حوادث کائنات پر متصرف اور ایذا رسانی خلق پر قادر مانتے ھو] ۔ یہی توجیہ امام جصاص الرازی نے کی ھے[1] : « فقولہ إنا الدھر منصوب الخ »

یہ ایک مفسر و فقیہ کی رائے تھی ۔ محدثین کا قول مختار امام نووی نے « شرح صحیح مسلم » میں بیان کیا ھے :

« قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر ای لاتسبوا فاعل النوازل فانکم اذا سببتم فاعلھا وقع السب علی اللہ تعالیٰ لانہ فاعلھا و منزلھا ۔ واما الدھر الذی ھوالزمان فلا فعل لہ بل ھو مخلوق من جملۃ خلق اللہ تعالیٰ و معنی فان اللہ ھوالدھر ای فاعل النوازل و الحوادث و خالق الکائنات »[2] ۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر یعنی ان مصیبتوں کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ جب تم ان کے فاعل کو گالی دوگے تو وہ گالی اللہ تعالیٰ پر پڑے گی کیونکہ وھی ان کا کرنےوالا اور نازل کرنے والا ھے ۔ رھا « دھر » جو زمانہ ھے تو اس کا کوئی فعل نہیں ھے ۔ وہ تو اللہ تعالی کی بے شمار مخلوقات میں سے ایک مخلوق ھے اور « فان اللہ ھو الدھر » کے معنی ھیں ان مصیبتوں اور حادثوں کا فاعل اور کائنات کا خالق۔

غرض اسلامی تعلیم کی رو سے زمانہ ایک غیر موثر امر ھے جس کا حوادث کائنات اور ان کے خوب و ناخوب میں کوئی دخل نہیں ھے ۔ وہ صرف خلاق کائنات کی بے شمار مخلوقات میں سے ایک مخلوق ھے ۔

یہاں فطرتاً یہ سوال پیدا ھوتا ھے کہ آیت کریمہ اور حدیث نبوی کے معنی اس قدر واضح اور بین ھیں تو پھر « الدھر » اور « اناالدھر » کے مفہوم میں اتنی قیل و قال کیوں ؟ اور پھر « فان اللہ ھو الدھر » کا کیا مطلب ھے ؟ اس کے لئے ھمیں اسلام کی

---

۱ احکام القرآن صفحہ ۴۷۲

۲ نووی : شرح صحیح المسلم جلد ثانی صفحہ ۲۳۷

فکری تاریخ کے اُن « زیر سطحی » دھاروں پر نظر ڈالنا ہوگی جو اسلامی سماج میں جاری تھے : لوگوں نے اپنا آبائی مذھب ترک کرکے اسلام قبول کیا تھا - اس کے لئے اُنھوں نے اپنے سابقہ مذھب کی « بنیادی تعلیمات » کو خیرباد کہا اور اسلام کی اصولی تعلیمات کو اختیار کیا - لیکن قدیم مذھب کی « جزئیات » غیر شعوری طور پر تحت الشعور میں پڑی رہ گئیں اور نئے دین کی جزئیات حاصل کرنے کی فرصت نہیں ملی جو جزئی مسائل منقح ہو جاتے - نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اسلامی تعلیمات میں سے کوئی چیز ایسی ملی جو ان کے قدیم خیالات سے کچھ بھی مناسبت رکھتی تھی وھیں نفسیاتی طور پر اُن کا تحت الشعور جاگ اُٹھا اور پرانے خیالات کے مطابق نئی تعلیم کی تعبیر کر ڈالی -

مثلاً راوی اول نے حدیث کے اس ٹکڑے « وانا الدھر » کو بفتح را (علی سبیل الظرفیة) یا بضم را (اعلی تقدیر حذف مضاف) روایت کیا - بعد کے کسی راوی نے جس کے ذھن میں زمانہ کی متالھانہ عظمت غیر شعوری طور پر پڑی ہوئی تھی « انا » اور « دھر » کو مبتدا اور خبر سمجھ لیا اور چونکہ «روایت بالمعنی» شائع ھو ھی چکی تھی، اسے غیرشعوری طور پر زیادہ موکد بنانے کے لئے « ان اللہ ھو الدھر » سے تعبیر کر ڈالا - اسی بنا پر امام جصاص الرازی نے « احکام القرآن » میں لکھا ھے - وانما غلط بعض الرواۃ فقال لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر »[1] -

مفکرین اسلام اور زمانہ کا تصور

بااینہمہ علماے اسلام میں « دھر » اور « اناالدھر » کا مفہوم متعین تھا - اسلامی فکر کے نمائندے چار تھے :

(الف) اللہ کی کتاب کو سمجھنے والے یعنی « مفسرین »
(ب) اللہ کے رسول کے ارشادات کو سمجھنے والے یعنی محدثین »
(ج) اسلام کے ضابطۂ حیات کی تدوین کرنے والے یعنی « فقہاء » اور
(د) اسلامی تعلیمات کی غیر اسلامی تعلقات سے حفاظت کرنے والے یعنو « متکلمین »

اور یہ چاروں گروہ زمانہ کی متالہانہ عظمت کے انکار میں ھم زبان و متفق اللسان تھے چنانچہ اس باب میں صدر اسلام سے چوتھی صدی ھجری تک (اور اسی طرح علماے اسلا میں آج تک) اسلامی فکر کا رجحان حسب ذیل تھا -

١ احکام القرآن الجصاص الرازی جلد ثالث صفحہ ٤٧٢

(الف) مفسرین :

چوتھی صدی کے مفسرین میں گل سرسبد امام ابن جریر طبری (المتوفی سنہ ۳۱۰ھ) ھیں ۔ ان کی تفسیر اسلام کی ابتدائی تین چار سال کی قرآن فہمی کی مساعی کا مخزن ھے اور اسی وجہ سے بعد کے مفسرین کی تفسیری کاوشوں میں اس نے نجم ھدایت کا کام کیا ھے ۔

امام ابن جریر نے آیۃ کریمہ « وقالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا ... » کی تفسیر کے سلسلے میں لکھا ھے اُس کا پہلا جز مشرکین عرب کا قول تھا :

« عن قتادة : وقالوا ماھی الا حیاتنا الدنیا ای لعمری ھذا قول مشرکی العرب »[1] ۔

وقالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا کی تفسیر میں قتادہ سے مروی ھے کہ یقیناً یہ مشرکین عرب کا قول تھا ۔

قرآن ان کے عقیدۂ فاسدہ کو نقل کرتا ھے : مشرکین کہا کرتے تھے کہ انھیں صرف گردش ایام اور طول عمر ھی ھلاک کرتے ھیں ۔ اس کے علاوہ ان کا کوئی رب نہیں ھے جو اُنھیں فنا کرے اور مارے ۔ امام ابن جریر کہتے ھیں :

« یقول تعالیٰ ذکرہ مخبراً عن ھؤلاء المشرکین انھم قالوا : وما یھلکنا فیفنینا الا مرّالليالی والایام و طول العمر انکاراً منھم ان یکون لھم رب یفنیھم و یھلکھم»[2]

اس کے بعد اُنھوں نے « الدھر » کی تاویل کے سلسلے میں مجاھد اور قتادہ کے نقل کئے ھیں جو قرآن کی تفسیر کے سلسلے میں سند سمجھے جاتے ھیں :

« عن مجاھد : وما یھلکنا الاالدھر قال : الزمان »
« عن قتادة فی قوله : وما یھلکنا الا الدھر ۔ قال ذلک مشرکوا قریش : ما یھلکنا الا الدھر ۔ الا العمر »[3] ۔

« وما یھلکنا الاالدھر » کی تفسیر میں مجاھد سے مروی ھے ، وہ فرماتے تھے « دھر » کے معنی ھیں « زمانہ » ۔ اسی طرح اس آیت کی تفسیر میں قتادہ سے مروی ھے ، وہ فرماتے تھے کہ یہ مشرکین قریش کا قول ھے اور مایھلکنا الاالدھر کے معنی ھیں ھمیں ھلاک نہیں کرتی ھے مگر عمر ۔

غرض دھر کا اعتقاد فاسد اور حوادث کائنات کو زمانہ کی گردش کا نتیجہ سمجھنے کا

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری مطبوعہ میمنہ مصرالجزء الخامس والعشرون صفحہ ۸۳
[2] و [3] ایضاً صفحہ ۸٤

عقیدہ باطلہ مشرکین عرب کا قول تھا نہ کہ اہل ایمان کا چنانچہ امام ابن جریر نے اس کی تصریح کردی ہے :

« وذكر ان هذه الآية نزلت من اجل ان اهل الشرك كانوا يقولون الذى يهلكنا و يفنينا الدهر والزمان ثم يسبون ما يفنيهم و يهلكهم و هم يرون انهم يسبون بذلك الدهر و الزمان فقال الله عزو جل لهم انا الذى أفنيكم و اهلككم لا الدهر والزمان ولاعلم لكم بذلك »[1] ۔

قتادہ نے ذکر کیا ہے کہ اس آیت کا نزول اس وجہ سے ہوا کہ مشرکین کہا کرتے تھے کہ جو ذات ہمیں ہلاک کرتی ہے وہ « دھر » اور زمانہ ہے ۔ پھر جو اُنہیں فنا یا ہلاک کرتا ہے اُسے گالی دیتے اور یہ سمجھتے کہ اس طرح وہ دھر اور زمانہ کو گالی دے رہے ہیں ۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں ہی وہ ہوں جو تمہیں فنا اور ہلاک کرتا ہوں ، یہ نہیں ہے کہ دھر اور زمانہ تمہیں مٹاتے ہوں ۔ اور تمہیں اس کا کوئی علم نہیں ۔

اس کے بعد اُنھوں نے حدیث « لا تسبوا الدهر » کو مختلف متون واسانید کے ساتھ نقل کیا ہے ۔ بعد ازاں آیۃ کریمہ کے بقیہ حصہ « وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ قائلین دھر جو کچھ کہتے ہیں اُنہیں اس کا کوئی یقینی علم نہیں ہے ۔ جو کچھ کہتے ہیں صرف الکل پچو کہتے ہیں جس کی اساس نہ وحی الٰہی پر ہے نہ دلیل عقلی پر ۔

« يقول تعالى ذكره وما لهولاء المشركين القائلين « ما هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيى وما يهلكنا الا الدهر » بما يقولون من ذلك من علم : يعنى من يقين علم لانهم يقولون ذلك تخرصاً بغير خبراتاهم من الله ولا برهان عندهم بحقيقة »[2]

اللہ تعالی فرماتا ہے کہ « ماهى الاحياتنا الدنيا نموت و نحيى و ما يهلكنا الاالدهر » کے قائل مشرکوں کے پاس اپنے قول کی تائید میں کوئی یقینی علم نہیں ہے کیونکہ یہ جو کچھ کہتے ہیں الکل پچو کہتے ہیں بغیر کسی ایسی خبر کے جو اللہ تعالی کے پاس سے آئی ہو اور بغیر کسی برہان و صحت حقیقی کے جو واقعتاً ان کے پاس ہو ۔

---

۱ و ۲ تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲۵ صفحہ ۸٤

آخر میں موقف قرآنی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ ان کا ظن فاسد ہے - ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اس باب میں وہ گرداب حیرت میں پھنسے ہوئے ہیں - جو کچھ زبان سے کہتے ہیں اس کی حقیقت کی تلاش میں سرگرداں اور متحیر ہیں :

« یقول جل ثناء ، ما هم الا فی ظن ذلک و شک - یخبر عنهم انهم فی حیرة من اعتقادهم حقیقة ما ینطقون من ذلک بالسنتهم » -[1]

اللہ تبارک و تعالی فرماتا ہے کہ یہ مشرکین صرف گمان و شک کے عالم میں ہیں - وہ ان کے متعلق فرماتا ہے کہ یہ لوگ جو کچھ اپنی زبان سے کہتے ہیں اُس کی حقیقت کے اعتقاد کے باب میں سرگرداں اور متحیر ہیں -

دھر ہو یا زمانہ ، اھل باطل کی توھم پرستی کے تراشے ہوئے اصنام خیالی ہیں جن کا حقیقت میں کوئی وجود ھی نہیں ہے - بلکہ ایک چھلاوا ہے اور چھلاوے کی تعریف یہ ہے کہ اُسے کچھ نہ سمجھو تو کچھ بھی نہیں اور اگر « کچھ » سمجھو تو پھر « سب کچھ » بنجاتا ہے - اس حقیقت کو متکلمین نے کھول کر رکھ دیا ہے - اس کی تفصیل آگے آرھی ہے -

امام ابن جریر طبری نے چوتھی صدی کے آغاز (۳۱۰ھ) میں وفات پائی لیکن زمانہ اور دھر کے باب میں بعد کے مفسرین کا بھی یہی مسلک رہا چنانچہ امام ابوبکر جصاص الرازی (المتوفی ۳۷۰ ھ) نے « احکام القرآن » میں اسی موقف کو ملحوظ رکھا ہے - اس کی تفصیل « فقہاء » کے ضمن میں آرھی ہے -

(ب) محدثین :

حضرات محدثین نے « زمانہ » کے متعلق اپنے موقف کا اظہار « حدیث لا تسبوا الدھر » کی تشریح و توضیح کے سلسلے میں کیا - یہ حدیث اصلاً حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے - اصحاب صحاح میں سے امام بخاری ، امام مسلم ، امام ابو داؤد اور امام نسائی نے اسے روایت کیا ہے - امام نووی کی تصریح کے مطابق یہ حدیث چھ متون کے ساتھ مروی ہے -

۱- یسب ابن آدم الدهر و انا الدهر بیدی اللیل و النهار
۲- یوذینی ابن آدم یسب الدهر وانا الدهر أقلب اللیل و النهار

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری ج ۲۵ ص ۸۴

۳۔ یوذینی ابن آدم یقول یا خیبة الدهر فلایقولن احدکم یا خیبة الدهر فانی انا الدهر أُقلب لیله و نهاره فاذا شئت قبضتهما »۔

٤۔ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر

٥۔ لایقولن احدکم یا خیبة الدهر فان الله هوالدهر

٦۔ لا یسب احدکم الدهر فان الله هو الدهر[۱]

ان میں سے دوسرا اور تیسرا متن حسب تحقیق امام جصاص الرازی صحیح ہیں مگر چوتھے، پانچویں اور چھٹے متن کی انھوں نے بڑی سختی سے تضعیف بلکہ تغلیط کی ہے (تفصیل آگے آرہی ہے)۔

محدثین میں « انا الدهر » کے « دهر » کے اعراب میں اختلاف ہے۔ مشہور محدث محمد بن داؤد اصفہانی کے نزدیک « دهر » علی سبیل الظرفیت منصوب ہے کیونکہ بصورت مرفوع ہونے کے « دهر » اللہ تبارک و تعالی کے اسماء حسنی میں سے ٹھہریگا چنانچہ امام خطابی نے جو چوتھی صدی کے فحول محدثین میں سے ہیں ان سے نقل کیا ہے:

« و کان ابن داؤد ینکر روایة اصحاب الحدیث هذا الحرف مضمومة و یقول لو کان کذلک لکان الدهر اسماً معدوداً من اسماء الله عزوجل وکان یرویه وانا الدهر أُقلب اللیل والنهار مفتوحة الراء علی الظرف۔ یقول انا طول الدهر والزمان أُقلب اللیل والنهار »۔

محمد بن داؤد محدثین کی اُس روایت کے جن میں « دهر » کی « ر » پر پیش ہے انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر ایسا ہوتا تو « دهر » اسماے باری میں سے ہوتا۔ وہ بدینطور روایت کرتے تھے: « و انا الدهر أُقلب اللیل و النہار » « ر » کے زبر کے ساتھ بر سبیل ظرفیت، یعنی میں ہمیشہ ہمیشہ ہوں اور رات دن کو گردش دیتا ہوں۔

فقہاء محققین بھی اس باب میں اُن کے ہمنوا ہیں۔ اس کی تفصیل « فقہاء » کے ذیلی عنوان کے تحت آرہی ہے۔ لیکن جمہور محدثین « ر » کو مضموم پڑھتے ہیں۔ بہرحال « ر » کے ضمہ کے ساتھ حدیث کا متن متفق علیہ نہیں ہے۔ اور محمد ابن داؤد کا تو صرف یہ احتجاج ہی ہے، ابن عبدالبر نے بعض اہل علم سے « انا الدهر » کو « ر » کے فتحہ کے ساتھ روایت کیا ہے، چنانچہ امام نووی نے « شرح صحیح مسلم » میں محمد ابن داؤد اصفہانی کے قول کی تائید میں لکھا ہے:

۱ شرح صحیح المسلم لامام النووی جلد ثانی ص ۲۳۷

« وحکی ابن عبدالبر هذه الروایة عن بعض اهل العلم»[1]

ابن عبدالبر نے اس زبر والی روایت کو بعض اهل علم سے نقل کیا ہے۔

غرض « دهر » کا اعراب مختلف فیه ہے ۔ محدثین میں سے محمد ابن داؤد اور فقہاء میں سے امام ابو بکرجصاص الرازی « ر » کو مفتوح پڑھتے ہیں اور بعض محدثین مضموم ۔ ان میں سے کس کا موقف مرجح ہے ، اس کے لئے ہمیں دونوں کے دلائل پر نظر ڈالنا چاهئے ۔ « ر » کے فتحه کے قائلین کہتے ہیں که اگر اسے مضموم پڑھاجائیگا تو «دهر» جمله « انا الدهر » میں خبر هوکر الله تعالی کے اسماء میں سے هوجائیگا اور یه چیز نه کتاب الله سے ثابت ہے اور نه سنت رسول سے ۔ یہی نہیں بلکه مسلمانوں میں سے کسی نے آج تک الله تعالی کو « دهر » کے نام سے موسوم نہیں کیا ۔ اندرین حالات یه احداث فی‌الدین هوگا جو بہر حال روح اسلام کے منافی ہے ۔

اس کے مقابلے میں « ر » کے ضمه کے قائلین کے پاس جو دلیل ہے اُسے امام نووی نے اس طرح نقل کیا ہے :

« واما روایة الرفع وهی الصواب فموافقة لقوله فان الله هو الدهر»[2]۔

رفع والی روایت هی ٹھیک ہے بوجه « فان الله هو الدهر » کے ساتھ موافقت کے

یعنی چاروں متون حدیث میں موافقت کے لئے ضروری ہے که پہلے تین متنوں میں بھی « دهر » کے « ر » کو مضموم پڑھا جائے ۔

لیکن یه دلیل زیادہ وزنی نہیں ہے ۔ اس میں وزن اُس وقت هوتا جب‌که چاروں متنوں کی صحت پر علمائے محدثین میں اتفاق هوتا مگر ایسا نہیں ہے ۔ هم فقہاء کے ذیلی عنوان میں دیکھینگے که امام ابوبکر حصاص الرازی جو فقیه هونے کے علاوه حدیث کی پرکھ میں بھی محدثین کے درمیان امتیازی مقام رکھتے ہیں وہ چوتھے متن « لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر » کے رواة کی غیرمبہم الفاظ میں تغلیط کرتے ہیں ۔ لہذا جب چوتھا متن هی من کل الوجوه مسلم نہیں ہے تو پھر اس کی موافقت کی خاطر ایسے موقف کو اختیار کرنا جس میں ایک بہت بڑا مفسده (زمانه پرستی کا شرک) مضمر ہے ، کوئی پسندیده امر نه هوگا ۔

اس جوابی دلیل کا جواب جمهور محدثین کے پاس یه ہے که یه اسلوب بیان مجازی ہے یعنی « دهر » مضاف الیه کا مضاف محذوف کردیا گیا ہے چنانچه امام نووی نے

---

١ شرح صحیح المسلم جلد ثانی صفحه ٢٣٧ اور یہی نحاس کا بھی خیال ہے : « وقال النحاس یجوز النصب ای فان الله باق مقیم ابداً لایزول »

٢ ایضاً صفحه ٢٣٧

رفع والی روایت کی تصویب کے فوراً بعد لکھا ہے :

« قال العلماء وهو مجاز »[1] ۔ علماء نے فرمایا ہے کہ یہ مجازاً ہے ۔

غرض عام محدثین بھی جو « ر » کو مضموم پڑھتے ہیں وہ « دہر » کو « انا » کی خبر نہیں بتاتے ، بلکہ کہتے ہیں کہ « انا » کی خبر « صاحب » یا « متصرف » ہے جو محذوف ہے اور اُس کا اعراب مضاف الیہ « دہر » کو دیدیا گیا ہے ۔

بہر حال « انا الدهر » کے « ر » کو مضموم پڑھا جائے یا مفتوح ، تمام محدثین کے نزدیک بلا کسی استثناء کے اس کے معنی ہیں « میں زمانہ کا مالک ہوں » یا « زمانہ کی تدبیر کرنے والا ہوں » یا « زمانہ پر تصرف و اختیار رکھنے والا ہوں » ۔ چوتھی صدی ہجری تک حدیث « لاتسبوا الدہر » کی یہ تاویل متفق علیہ تھی چنانچہ امام خطابی (المتوفی ۳۸۸ ھ) نے جو اپنے عہد کے مشاہیر محدثین میں سے ہیں اور اس حیثیت سے چوتھی صدی کے محدثین کے نمایندے سمجھے جاسکتے ہیں ، سنن ابی داؤد کی شرح « معالم السنن » میں حدیث « لا تسبوا الدهر » کی تاویل میں فرمایا ہے :

« قال الشيخ : تاويل هذا الكلام ان العرب انما كانوا يسبون الدهر على انه هو الملم بهم فى المصائب والمكاره و يضيفون الفعل فيها ينالهم منها اليه ثم يسبون فاعلها فيكون مرجع السب فى ذلك الى الله سبحانه اذ هو الفاعل لها ـ فقيل على ذلك لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اى ان الله هو الفاعل لهذه الامور التى تضيفونها الى الدهر » ـ

شیخ نے فرمایا ہے: اس کلام کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب دہر کو گالیاں دیا کرتے تھے کہ وہی اُن پر مصائب و تکالیف نازل کرتا ہے اور جو تکلیف اُنھیں پہونچتی اُسے اُس کی طرف منسوب کرتے پھر اُس کے فاعل کو گالی دیتے ۔ اس صورت میں گالی اللہ تبارک و تعالی ہی کی طرف لوٹتی کیونکہ وہی ان مصائب و حوادث کا فاعل ہے ۔ اس پر کہا گیا کہ « لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر » یعنی اللہ تعالیٰ ہی ان امور کا فاعل ہے جنھیں تم دھر کی طرف منسوب کرتے ہو ۔

اس کے بعد محمد بن داؤد ظاہری کے اختلاف (یعنی الدهر کا « ر » مفتوح ہے نہ کہ مضموم) کو نقل کرنے کے بعد اپنی بیان‌کردہ تاویل کی تصویب کی ہے ۔

۲ شرح صحیح مسلم ج ۲ صفحہ ۲۳۸

لمعنی الاول ھو وجه الحدیث » اور حدیث کی توجیه وھی پہلے معنی ھیں ۔

امام خطابی کے ایک معاصر حسن بن منیر التنوخی تھے ۔ اُن سے بھی یہی تاویل
ہے :

ں اللہ تبارک و تعالیٰ یوذینی ابن آدم یسب
ر و انا الدھر بیدی الامر اُقلب اللیل والنہار
۔ کان اھل الجاھلیة یقولون لیس یہلکنا الا الدھر
ل والایام ۔ فیسبون الایام واللیالی فیسبون
ر ۔ فقال اللہ تعالیٰ حکایة عنهم : ماھی
یاتنا الدنیا نموت ونحیا و ما یہلکنا الا الدھر»

اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ھے : ابن آدم مجھے تکلیف پہنچاتا ھے ، وہ دھر کو گالی دیتا ھے حالانکہ میں ھی (مقلب و مصرف) دھر ھوں ، میرے ھی ھاتھ میں سب کچھ ھے ، میں ھی رات دن کو گردش دیتا ھوں ۔ فرمایا : اھل جاھلیة کا کہنا تھا کہ ھمیں ھلاک نہیں کرتا ھے مگر دھر یعنی لیالی و ایام ۔ پس وہ ایام و لیالی کو گالی دیتے اور اس طرح دھر کو گالی دیتے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے قول کی حکایت کرتے ھوئے فرمایا : ماھی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحییٰ و ما یہلکنا الا الدھر ۔

غرض چوتھی صدی ھجری میں بلا کسی استثناء کے تمام محدثین کا یہی مسلک تھا ۔
میں بھی عامه اھل حدیث کا یہی مسلک رھا ۔ چنانچه امام نووی نے « شرح صحیح مسلم»
لکھا ھے :

سببه ان العرب کان شانها ان تسب الدھر
النوازل و الحوادث و المصائب النازلة بها من
، او ھرم او تلف مال او غیر ذلک فیقو لون
یبة الدھر و نحو ھذا من الفاظ سب
ر فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم :
سبو الدھر فان اللہ ھو الدھر ای لاتسبوا
النوازل فانکم اذا سبتم فاعلها وقع السب
اللہ تعالیٰ لانه ھو فاعلها و منزلها[۱] »

اور اس کا سبب یه ھے که عربوں کا دستور تھا که وہ مصائب و حوادث کے وقت (مثلاً موت بڑھاپا یا مال کی بربادی وغیرہ) دھر کو گالی دیتے اور کہتے « یا خیبة الدھر » اور اسی طرح کی دوسری گالیاں ۔ اس پر جناب نبی کریم علی اللہ علیه و سلم نے فرمایا لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر یعنی ان مصیبتوں کے نازل کرنے والے کو گالی

---

۱ نووی : شرح صحیح مسلم جلد ثانی صفحه ۲۳۷

مت دو کیونکہ جب تم اس کے فاعل کو
گالی دوگے تو وہ گالی اللہ تعالیٰ پر پڑےگی
کیونکہ وھی ان مصیبتوں کا فاعل اور
وھی ان کا نازل کرنے والا ھے -

بہر حال محدثین کے نزدیک نہ تو اللہ دھر ھے نہ دھراللہ ھے اور نہ دھر یا زمانہ کو حوادث کائنات میں کوئی دخل ھے - امام نووی نے اس آخری بات کو بھی صاف کر دیا ھے - یعنی باوجود لفظی اختلافات کے علماے محدثین بلا کسی استثناء کے زمانہ یا دھر کو حوادث کائنات میں غیر موثر مانتے ھیں -

« واما الدھر الذی ھوالزمان فلا فعل له بل ھو مخلوق من جملة خلق الله تعالیٰ »[1]

رھا دھر جو زمانہ ھے تو اس کا کوئی فعل نہیں ھے - وہ تو اللہ تعالیٰ کی منجملہ دیگر مخلوقات کے ایک مخلوق ھے -

اور اگرچہ چوتھے متن میں بظاھر مبتدا و خبر کے ربط کی تاکید معلوم ھوتی ھے مگر « فان اللہ ھو الدھر » میں « دھر » خبر نہیں ھے بلکہ خبر محذوف کا مضاف الیہ ھے چنانچہ امام نووی نے ممکنہ غلط فہمی کا بھی ازالہ کر دیا ھے :

« ومعنی فان اللہ ھو الدھرای فاعل النوازل والحوادث و خالق الکائنات »[2]

اور « فان اللہ ھو الدھر » کے معنی ھیں مصائب و حادثات کا فاعل اور کائنات کا خالق -

(ج) فقہاء :

فقہاے کرام کے مسلک کی نمایندگی امام ابو بکر جصاص الرازی نے کی ھے اُنھوں نے سنہ ۳۷۰ھ میں وفات پائی تھی لہذا ان کی تصریحات سے چوتھی صدی ھجری تک زمانہ کے باب میں فقہاء کے موقف کی کیفیت معلوم ھوتی ھے -

(الف) اُنھوں نے آیہ کریمہ کے متعلق لکھا ھے کہ یہ زنادقۂ قریش کے قول کی حکایت ھے جو خداے تعالیٰ کے منکر تھے اور زمانہ اور مرور روزگار ھی کو حوادث کائنات کی علت سمجھتے تھے -

« قال ابو بکر ھذا قول زنادقة قریش الذین ینکرون الصانع الحکیم و ان الزمان و مضی

ابو بکر جصاص الرازی کا کہنا ھے کہ « وما یھلکنا الدھر » قریش کے ان زندیقوں

[1] شرح صحیح مسلم ج ۲ صفحہ ۲۳۷
[2] ایضاً صفحہ ۲۳۷

الاوقات هو الذی یحدث هذه الحوادث[1] »

کا قول هے جو صانع عالم (الله تعالیٰ) کے وجود کے منکر تھے اور اس بات کے قائل تھے که زمانه اور وقت کا گزرنا هی ان حوادث کو پیدا کرتا هے ۔

(ب) « دهر » سے مراد ان کے نزدیک « زمان عمر » هے ۔

« والدهر اسم یقع علی زمان العمر کما قال قتادة »[2] ۔

دهر ایک اسم هے جس کا اطلاق زمان عمر پر هوتا هے جیسا که قتاده نے کہا هے ۔

(ج) حدیث « لا تسبوا الدهر » کی تاویل ان کے نزدیک یه هے که اهل جاهلیة حوادث و مصائب کو دهر کی جانب منسوب کرتے تھے اور پھر اُسے گالی دیتے تھے تو جناب نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے فرمایا که ان چیزوں کے فاعل کو گالی مت دو کیونکه اُن کا فاعل حقیقی الله تعالیٰ هے ۔

« تاوله اهل العلم علی ان اهل الجاهلیة کانوا ینسبون الحوادث المجحفه والبلایا النازلة والمصائب المتلفة الی الدهر فیقولون فعل الدهر بنا وصنع بنا و یسبون الدهر کما قد جرت عادة کثیر من الناس بان یقولوا اساء بنا الدهر ونحو ذلک فقال النبی صلی الله علیه وسلم لا تسبوا فاعل هذه الامور فان الله هو فاعلها ومحدثها[3] » ۔

اهل علم نے اس کی بدنیطور تاویل کی هے که اهل جاهلیة حوادث و بلایا اور مصائب کو دهر کی طرف منسوب کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے که دهر نے همارے ساتھ ایسا ایسا کیا اور پھر دهر کو گالی دیا کرتے تھے جیسا که بہت سے لوگوں کی یه کہنے کی عادت هوتی هے که همارے ساتھ دهر نے یه برائی کی وغیره وغیره ۔ تو جناب نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے فرمایا ان امور کے فاعل کو گالی مت دو کیونکه ان کا فاعل اور پیدا کرنے والا الله تبارک و تعالیٰ هی تو هے ۔

(د) اس کے بعد حدیث « لا تسبوا الدهر » کے متون نقل کئے هیں ۔ امام نووی کے متون نمبر ۲ و نمبر ۳ یعنی « انا الدهر » اور « فان انا الدهر » کو صحیح بتایا هے ۔

« فهذان هما اصل الحدیث فی ذلک والمعنی ما ذکرنا »[4] ۔

اور اس باب میں حدیث کی اصل یہی دومتون هیں اور یعنی وهی هیں جو هم نے ذکر کئے ۔

۱، ۲ احکام القرآن للامام جصاص الرازی جلد ثالث صفحه ۴۷۸

۳، ۴ ایضاً صفحه ۴۷۹

اور امام نووی کے بیان کردہ چوتھے متن « فان اللہ ھو الدھر » کی تضعیف اور اس کے رواۃ کی تغلیط کی ہے -

« وانما غلط بعض الرواۃ فنقل المعنی عندہ فقال : لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر »[1]

اور بعض راویوں نے غلطی کی ہے جو اس کے معنی کو بدل دیا اور کہا : «لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر » -

(ہ) « انا الدھر » کے اعراب کے باب میں وہ محدث محمد بن داؤد اصفہانی کی طرح « دھر » کے منصوب علی سبیل الظرفیۃ ہونے کے قائل ہیں -

« وانا الدھر » منصوب بانہ ظرف للفعل کقولہ تعالیٰ انا ابدا بیدی الامر أقلب اللیل والنہار وکقول القائل انا الیوم بیدی الامرافعل کذا و کذا »[2] -

اور « انا الدھر » منصوب ہے کیونکہ یہ ظرف فعل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول « انا ابدا » میں ہمیشہ ہوں ، میرے ہی ہاتھ میں اختیار و تصرف ہے - میں ہی لیل‌ونہار کو گردش دیتا ہوں یا جیسے کہنے والے کا قول کہ آج کے دن میں ہی ہوں ، میرے ہی ہاتھ میں سب کچھ ہے ، میں ایسا اور ایسا کروں‌گا -

(و) اس سلسلے میں ان کی آخری تصریح یہ ہے کہ « دھر » اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے نہیں ہے جیسا کہ بعد کے متصوفین و حکمائے الہٰیین نے وہم تراشی کی ہے - اور یہ صرف امام جصاص الرازی ہی کا قول نہیں ہے بلکہ اُنھوں نے غیرمبہم طور پر صداقت کی ہے کہ ان کے زمانہ (چوتھی صدی ھجری) تک علمائے اسلام میں سے کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں تھا -

« ولوکان مرفوعاً کان الدھر اسماً للہ تعالی ولیس کذلک لان احداً من المسلمین لا یسمی اللہ بھذاالاسم »[3]

اور اگر دھر مرفوع ہوتا (ر پر پیش ہوتا) تو وہ اسمائے باری میں سے ہوتا مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ تعالی کو اس نام سے موسوم نہیں کرتا -

---

۱ ، ۲ ، ۳ احکام القرآن جلد ۳ صفحہ ۴۷۹

(د) متکلمین :

علمائے اسلام کی چوتھی جماعت متکلمین کی ہے۔ انہوں نے فلاسفه کے تفلسف اور زنادقه و ملاحده کے زندقه و الحاد کا مقابله کیا۔ شروع میں انہوں نے زمانه کے متعلق ما بعد الطبعیاتی بحث میں داخل ہونے کی ضرورت نہیں سمجھی ۔ صرف اس کے عملی (Pragmatic) پہلو پر زور دیا۔ چنانچه دوسری صدی ہجری میں حسب تصریح امام ابو الحسن الاشعری ، ابوالہذیل العلاف (١٣٥-٢٣٥ ھ) کا خیال تھا۔

« الوقت هوالفرق بين الاعمال و هو مدى مابين عمل الى عمل [1]» وقت مختلف اعمال کے درمیان کا فرق ہے اور وہ ایک کام سے دوسرے کام تک کی مدت ہے۔

یا آج کی اصطلاح میں : $T=t_2-t_1$

بعد کے لوگوں نے بھی اسی عملی نقط نظر کے ساتھ اعتنا کیا ، چنانچه اشعری نے « مقالات الاسلامیین » میں زمانه کے باب میں متکلمین کا دوسرا قول یه نقل کیا ہے۔

« الوقت ماتوقته للشئی »۔[2] وقت وہ ہے جو تم کسی بات کے لئے مقرر کرو

تیسری صدی کے نصف آخر میں راس المتکلمین ابو علی الجبائی کا چونکه نجوم کی جانب رجحان تھا [3] اس لئے وہ زمانه کی حقیقت « حرکات افلاک » کو قرار دیتا تھا۔

« و زعموا أن الاوقات هى حركات الفلك لان الله عزوجل وقتها للاشياء هذا ـ قول الجبائی[4]. » اور کچھ لوگوں نے گمان کیا که وقت کی حرکات فلک ہیں کیونکه الله تعالی نے انہیں چیزوں کی وقت شماری کے لئے مقرر کیا ہے ۔ یه ابو علی الجبائی کا قول ہے ۔

لیکن اس قول کو عام متکلمین میں مقبولیت حاصل نہیں ہوسکی۔

چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں امام ابو الحسن الاشعری نے اپنے معتزلی استاد ابو علی الجبائی سے علیحدہ ہوکر سنی (اشعری) علم کلام کی بنیاد ڈالی۔ مگر زمانه کے باب میں انہوں نے قدیم متکلمین ہی کے عملی نقطۂ نظر کی پیروی کی۔ چنانچه حقیقت زمانه کے سلسلے میں اشاعره کے قول کے متعلق « شرح المواقف » میں لکھا ہے :

« و خامسها ای خامس المذاهب فى حقيقة الزمان ان میں سے پانچواں یعنی حقیقت زمانه کے

---

١ مقالات الاسلاميين الامام ابى الحسن الاشعرى جلد ثانى صفحه ٤٤٢

٢ ايضاً صفحه ٤٤٣

٣ باب ذكر المعتزله (من كتاب المنية والامل لاحمد بن يحيى المرتضى) مرتبه ثامس أرنلڈ صفحه ٥٥

٤ مقالات الاسلاميين جلد ثانى صفحه ٤٤٣

مذهب الاشاعرة و هو انه متجدد معلوم یقدر به متجدد مبہم »[1]۔

باب میں پانچواں مذہب اشاعرہ کا ہے۔ اس کی رو سے زمانہ ایک معلوم الوقت متجدد ہے جس سے دوسرے مبہم متجددوں کی پیمائش کی جاتی ہے۔

لیکن جب غیراسلامی افکار کے ہجوم کی وجہ سے اسلامی تفکیر میں قدیم « زروانیت » جدید « حرنانیت » (قدماء خمسہ کے قول) کی شکل میں داخل ہوئے— اور خود زمانہ کا تصور ہی ایسا ہے کہ اس کے وجود کا اقرار (خواہ حدوث ہی کی شکل میں کیوں نہ ہو) قائل کو اس کے واجب الوجود ماننے پر مجبور کردیتا ہے—تو پھر متکلمین نے زیادہ شدید انتہا پسندانہ رائے اختیار کی۔ اب اُنہوں نے زمانہ کو حادث سمجھنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ سرے سے اُس کے وجود خارجی ہی کا انکار کردیا، چنانچہ شرح المواقف » میں ہے :

« انہم اعنی المتکلمین . . . انکروا ایضاً الزمان »[2]۔

انہوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا انکار کیا ہے۔

رہا « دہر » تو وہ اسے ع ہے یہ وہ لفظ جو شرمندۂ معنی نہوا سے زیادہ وقعت دینے کے لئے تیار نہ تھے۔ چنانچہ امام رازی نے « المحصل » میں لکھا ہے :

« هذا التهويل خال عن التحصيل »[3]۔

زمانہ کے اسلامی اور غیر اسلامی تصورات کا تصادم :

اُدھر زمانہ کے غیراسلامی تصورات خاموشی کے ساتھ اسلامی تفکیر میں داخل ہونے کی ظاہراً ارسطاطالیسی فلسفہ کے ضمن میں اور اندرونی طور پر ابو بکر ابن زکریا الرازی کی « حرنانیت » کی شکل میں کوشش کر رہے تھے۔ غالباً اسی کے سد باب کے لئے چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں سرے سے زمانہ کے وجود خارجی سے انکار پر زور دینا شروع ہوا۔ انکار زمانہ کا سب سے پہلا حوالہ « رسائل اخوان الصفا » میں ملتا ہے[4] لیکن ان کے مرتبین نے اس انکار کو متکلمین کی طرف بالتصریح منسوب نہیں کیا۔

١ شرح المواقف : المواقف الثالث المرصد الثانی المقصد الثامن ٢ ایضاً

٣ المحصل للامام الرازی صفحہ ٩٢ ٤ چنانچہ رسائل اخوان الصفا القسم الثانی صفحہ ١٠ میں حسب ذیل عبارت ملتی ہے : « وقد یظن کثیر من الناس ان الزمان لیس بموجود . . . منہا ما قد مضت و آخر ما جاء بعد فبہذالاعتبار لیس الزمان وجودا اصلا »

مگر اندازہ ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں متکلمین کے بے پناہ حملوں سے زمانہ کا قدم تو درکنار اُس کا وجود ہی مشکوک ہو رہا تھا ۔ اس موقع پر شیخ بو علی سینا آتا ہے ۔ اس نے سائنٹفک بنیادوں پر زمانہ کے وجود خارجی کا ثبوت مہیا کیا ۔ اس کے لئے دو دلیلیں وضع کیں : ایک کا عنوان « بیان طبیعی » ہے اور دوسری کا « بیان الہی » ۔ ان دلیلوں کی وضاحت اس نے « کتاب الشفا » کے فن اول مقالۂ ثانیہ کی گیارھویں فصل میں کی ہے[1] ۔

شیخ کے وقت سے لیکر عہد حاضر تک حکماء اسلام اور ان کے متبعین عموماً زمانہ کے وجود خارجی کو « بیان طبیعی » ہی کی مدد سے ثابت کرتے رہے ہیں ۔ اس کا منطقی نتیجہ تھا کہ متکلمین نے اس دلیل (بیان طبیعی) کے مختلف اجزاء کے استیصال کو اپنا مشغلہ بنالیا اور اس طرح اسلام کے فلسفیانہ اور کلامی ادب کی ثروت میں اہم اضافے ہوتے رہے۔

غرض چوتھی صدی کے اختتام پر اعتدال پسند علماء کے علاوہ جو زمانہ کو « مخلوق من جملة خلق الله » قرار دیتے تھے تین اور جماعتیں تھیں :

(الف) متبعین ارسطو جو زمانہ کے وجود حقیقی کے قائل تھے اور اسے ازلی و ابدی مانتے تھے ۔

(ب) حرنانیہ جو اس کے « واجب الوجود » ہونے کے قائل تھے اور

(ج) انتہا پسند متکلمین جو سرے سے اُس کے وجود خارجی کے منکر تھے ۔

پانچویں صدی میں زمانہ کے تصور میں لچک پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ۔ یہ کوشش اسپین کے ایک جلیل القدر عالم ابن حزم نے کی ۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے « دھر » کو باری تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں محسوب کیا ۔ ورنہ اس سے پہلے علماء اسلام میں سے کوئی اس بات کا قائل نہ تھا ۔ ابن حزم کی « توجیہ » بعد کے متصوفین کے مخصوص تصور زبان کے لئے سنگ بنیاد ثابت ہوئی اور اُنھوں نے « زمانہ » کی حقیقت کو باری تعالیٰ کی صفت بقا قرار دیا ۔ مگر نہ تو ابن حزم کی یہ نئی توجیہ عامہ اہل اسلام میں مقبول ہوئی اور نہ متصوفین کا نظریہ ہی قبول عام حاصل کر سکا ۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے :

« وقد غلط ابن حزم ومن نحانحوه ان الدهر من اسماء الله تعالیٰ » ۔

ابن حزم اور ان کے انداز پر سوچنے والوں نے غلطی کی ہے کہ اُنھوں نے « دھر » کو اسماء باری میں سے[2] سمجھ لیا ۔

[1] کتاب الشفا (مطبوعہ تہران) ج ۱ ص ۷۲ ببعد

اُدھر شیخ نے زمانہ کے وجود خارجی کو جب سائنٹفک بنیادوں پر قائم کردیا تو « زمانہ پرستی » کا خطرہ بڑھ گیا اور عامہ متکلمین نے عملی نقطۂ نظر کے بجاے انتہاپسندانہ رویہ اختیار کیا - اس کے نتیجہ میں فلاسفہ اور متکلمین کے مابین پہلا تصادم پانچویں صدی کے ثلث آخر میں ہوا جب امام غزالی نے « تہافت الفلاسفہ » میں پہلے مسئلہ « فی ابطال قولہم بقدم العالم » کی توضیح میں فلاسفہ کی دوسری دلیل « صیغة ثانیة لهم فی الزام قدم الزمان »[1] کے پرخچے اُڑائے - ان اعتراضات کا جواب چھٹی صدی کے نصف آخر میں ابن رشد اندلسی نے « تہافت التہافت » میں دیا[2] - اُس وقت سے یہ بحث گرمیٔ مناظرہ کا باعث بن گئی اور نویں صدی تک دونوں فریقوں کے درمیان قیل و قال کا موضوع بنی رہی تا آنکہ اس صدی کے نصف آخر میں سلطان محمد فاتح قسطنطنیہ کے ایماء سے متکلمین دربار میں سے خواجہ زادہ نے « تہافت الفلاسفہ » میں[3] اور مولیٰ علاءالدین طوسی نے « کتاب الذخیرہ » میں دونوں کے دلائل پر محاکمہ کرکے آخری فیصلہ کیا -

چھٹی صدی میں فلاسفہ نے اپنے موقف میں تعدیل کی یا یوں کہنا چاہئے کہ اس کی تجدید کی - یہ کام ابوالبرکات ہبة اللہ بغدادی (مصنف کتاب المعتبر) نے انجام دیا - اس نے زمانے کو « مقدار وجود » قرار دیا[4] - مگر ابوالبرکات بغدادی کا مذہب نہ تو متکلمین کو مطمئن کرسکا اور نہ فلاسفہ ہی میں مقبول ہو سکا - بہر حال یہ پہلی تعدیل تھی -

فلاسفہ و متکلمین کے مابین دوسرا تصادم چھٹی صدی کے آخر میں ہوا جب کہ امام رازی نے « المحصل » میں زمانہ کے وجود خارجی کے خلاف دلائل پنجگانہ کے ضمن میں فرمایا کہ اگر زمانہ کا خارج میں وجود ہے اور « تھا » « ہے » اور « ہوگا » کا مفہوم ثابت و قار ہے تو « متجددات » پر ان کا انطباق ناممکن ہے اور اگر غیرقار ہے تو « ثابتات » (مثل باری تعالیٰ) پر انہیں منطبق نہیں کیا جا سکتا[5] -

۱ تہافۃ الفلاسفہ مرتبہ سلیمان دنیا صفحہ ۷۷ ــ ۸۰

۲ تہافت التہافت لابن رشدالاندلسی ملحق بتہافۃ الفلاسفہ مطبوعہ مصر جلد ثانی صفحہ ۲۶ ــ ۳۰

۳ تہافۃ الفلاسفہ لخواجہ زادہ بر حاشیہ تہافۃ الفلاسفہ مطبوعہ مصر جلد اول صفحہ ۲۰ ــ ۳۵

۴ نقدالمحصل لمحقق الطوسی بر حاشیہ محصل رازی صفحہ ۹۲

۵ المحصل للرازی صفحہ ۹۲ « لوکان الزمان موجوداً لکان مقداراً لمطلق الوجود ـ فانا کما نعلم بالضرورة ان من الحرکات ماکانت موجودة امس و منہا مایوجد غداکذلک نعلم بالضرورة ان اللہ تعالی کان موجوداً بالامس وانہ موجودالان ویبقی موجوداً غدا فان جاز انکار احدہما جازانکار الاخر لکن یستحیل ان یکون مقداراً لمطلق الوجود لانہ فی نفسہ ان کان متجدداً استحال انطباقہ علی الثابت و ان کان ثابتاً استحال انطباقہ علی المتغیر » -

غالباً یہ اعتراض فلاسفہ قدیم بالخصوص شیخ بو علی سینا کے پیش نظر بھی تھا۔ اس لئے ان لوگوں نے زمانہ کے علاوہ دو اور اصطلاحیں وضع کی تھیں یعنی «دھر» اور «سرمد» ۔ ان کا کہنا تھا کہ متغیرات کی طرف «زمان» ہے اور متغیرات و ثابتات کی باھمی نسبت «دھر» ہے اور ثابت کی ثابت کے ساتھ نسبت «سرمد» ہے ۔ مگر امام رازی نے اس تدقیق و تشقیق کے متعلق فرمایا : «ھذا التہویل خال عن التحصیل»
اس چبھتے ہوئے انداز کلام کی بنا پر وہ متاخرین کی اطالت لسان کا ھدف بن گئے ۔ محقق طوسی نے «نقدالمحصل» میں اتنے ھی پر اکتفا کیا کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں کو اصطلاحات وضع کرنے کا پورا پورا حق ہے[1] ۔ مگر گیارھویں صدی ھجری میں میر باقر داماد نے انتہا کردی ۔

«اسمعت مشیرفتنة التشکیک یقلد ضعفاء التمقل ۔ ایقول رادا علی الفلاسفة ان ھذا التھویل خال عن التحصیل»
مگر محض اطالت لسان سے کام نہیں چل سکا ۔ امام رازی کا تعقب معقول تھا اور فلاسفہ کو اپنے موقف کی پھر تعدیل کرنی پڑی ۔

چنانچہ دسویں صدی ھجری میں محقق دوانی نے «قدم و حدوث زمان» کے باب میں ابن سینا کے مسلک کی تعدیل کی اور کہا اگرچہ زمانہ «غیرمقطوع النہایہ» ہے مگر آغاز میں «مقطوع البدایہ» ہے ۔ یہ دوسری تعدیل تھی ۔

تیسری تعدیل خود میر باقر داماد نے کی اور «حدوث دھری» کا نظریہ پیش کیا ۔ مگر یہ توجیہ دیگر فلاسفۂ کبار کو مطمئن نہ کرسکی اور ہندوستان میں ملا محمود جون‌پوری نے «شمس‌بازغہ» میں «حدوث دھری» کے نظریہ پر شدید اعتراضات کئے ۔ اُس زمانہ میں ھندوستان اور ایران کے درمیان آج کی سی ثقافتی حد بندی نہیں تھی اور یہاں کے اکثر علمائے معقولات میر باقر داماد کے سلسلۂ تلمذ میں منسلک تھے ۔ لہذا اس علمی نزاع نے گرمئ مناظرہ کی شکل اختیار کی اور اس عہد کے ایک مشہور فاضل ملا امان اللہ بنارسی (المتوفی سنہ ۱۱۳۳ھ). نے میر باقر داماد اور ملا محمود جون‌پوری کے مابین «حدوث دھری» کے مسئلہ میں محاکمہ کیا ۔

بحث کا آخری فیصلہ دھلی میں ہوا جبکہ گذشتہ صدی میں خاتم المتکلمین مولانا فضل حق خیرآبادی نے فلاسفہ کی تدقیقات پر آخری ضرب لگاکر «زمانہ پرستی» کے

---

۱ نقدالمحصل للطوسی صفحہ ۹۲ ۔ واذا تقرر اختلاف المعانی فللمصطلحین ان یعبروا عن کل معنی بعبارة یرون انہا مناسبة لذالک المحصل » ۔

توہم کا خاتمہ کر دیا ۔ یہاں تک کہ ان کے صاحبزادے مولانا عبدالحق خیرآبادی کو جو قدیم فلسفہ کے آخری فلسفی تھے کہنا پڑا :

«نعم وجود الزمان یشبه ان یکون اضعف انحاء الوجودات ۔
و بالجملة فان ارید تنفی وجوده نفی وجوده علی سبیل التحصیل کان
ذلک حقاً لانه لیس له البتة وجود کذالک فی الاعیان بل فی الاذهان
وان ارید نفی الوجود العینی مطلقاً کان باطلا»[1]

یہ ایک خاکہ ہے اس جہد مسلسل اور کشمکش پیہم کا جو زمانہ کے اسلامی و قرآنی‌الاصل تصور کو غیر اسلامی ایرانی و یونانی الاصل نظریات کے مقابلہ میں مدافعت و مصارعت کے سلسلے میں کرنا پڑی ۔ مگر اس کی تفصیل موضوع زیر بحث سے علیحدہ ہے اور مستقل بحث و تمحیص کی مقتضی ہے ۔

---

۱ شرح هدایة الحکمة للخیرآبادی صفحه ۵۰ ۔

ہندوستان میں اردو کا عروج و زوال

از

ڈاکٹر مسعود حسین خاں، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ہندوستان میں اردو کے عروج و زوال کی داستان دلچسپ بھی ہے اور عبرت ناک بھی - اس کی مدت عمر تقریباً ساڑھے سات سو سال ہے، لیکن شباب کا زمانہ کل ڈیڑھ سو برس کے قریب ہے : گویا جوان ہوتے ہی موت آگئی - عہد طفولیت کی ابتدائی صدیاں فارسی کے زیر سایہ گذریں - مسلمانوں کے داخلۂ دہلی (سنہ ۱۱۹۳ع) کے بعد سے اس کا چلن بازاروں، گھروں اور میلوں ٹھیلوں میں رہا لیکن عرصے تک یہ علم و ادب کے گون کی نہ سمجھی گئی - سرکاری و درباری فارسی کی موجودگی میں یہ لشکر، بازار اور خانقاہ سے آگے نہ بڑھ سکی- اس کا عروج سلطنت مغلیہ کے زوال کے ساتھ ساتھ ہوا - وطنیت، جمہوریت اور قدیم ہندوستانی تہذیب کی بازیافت، غرض ہر تحریک نے اس کے زوال کی رفتار کو تیز تر کردیا -

لسانی نقطۂ نظر سے اردو کے عروج کا زمانہ سنہ ۱۷۵۰ع تا ۱۹۰۰ع ہے جب یہ شمالی ہند کے وسیع علاقے میں علمی و تہذیبی زبان کی حیثیت سے تمام فرقوں میں مقبول تھی - سنہ ۱۸۰۰ع تک میر و مرزا کے حرف و سخن کی بدولت اس کی ساکھ لاہور تا کلکتہ اور دہلی تا حیدرآباد بیٹھ چکی تھی - اسی زمانے میں فورٹ ولیم میں اس کی نصابی کتب کی طرف توجہ کی گئی اور جدید اردو نثر کی داغ بیل ڈالی گئی - سنہ ۱۸۳۵ع سے سرکاری دفاتر میں یہ فارسی کی بجائے رائج کردی گئی - اس مختصر مدت میں ایک مخلوط زبان کی حیثیت سے اس نے ایک ایسی «ہندلمانی» تہذیب کی ترجمانی کی جس پر اسلامی ٹھپہ نمایاں رہا -

اردو زبان کی پیدائش براہ راست ایک سیاسی اور معاشرتی انقلاب کے زیر اثر ہوئی ہے - اس انقلاب کی ابتدا اسلام اور عربی زبان کی مشرق میں فتوحات اور توسیع کے بعد ہوتی ہے - سنہ ۶۳۷ع میں عربوں کی فتح ایران کے بعد ایرانی تہذیب و زبان میں زبردست تبدیلیاں ہوتی ہیں - تقریباً تین سو سال تک عربی عام طور پر علمی و ادبی زبان کی حیثیت سے ایران میں رائج ہوجاتی ہے - اس کے بعد اسلامی ایرانی (فارسی) کا دور دورہ

ہوتا ہے لیکن اس انداز میں کہ اس کی قامت پر عربی کا جامۂ حرف چست تھا، اس کی صوتیات میں عربی آوازیں داخل ہوچکی تھیں اور اس کی قواعد و فرہنگ عربی سے بےحد متاثر تھی۔ نئی یا اسلامی فارسی کچھ عرصے کے بعد علمی و تہذیبی زبان کی حیثیت سے سمرقند و بخارا میں داخل ہوتی ہے - یہاں ایک بالکل مختلف خاندان السنہ یعنی ترکی کی بولیاں رائج تھیں ۔ ترکوں نے فارسی کو علمی حیثیت سے اس طرح اپنایا کہ ترکی بولیاں صرف گھر اور بازار تک محدود ہوکر رہ گئیں ۔ نواح کابل و غزنی میں اس کا سابقہ ایرانی زبان کی دور افتادہ بولی افغانی (پشتو) سے پڑتا ہے جو ترکی بولیوں کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے مطیع ہوجاتی ہے ۔

چنانچہ مشرقی ایران، سمرقند و بخارا اور کابل و غزنی میں یہ تہذیبی اور لسانی شکل مرتب ہوجانے کے بعد ہی اسلامی فارسی ترک افغان قیادت میں، محمود غزنوی کی فتوحات کے ذریعے ہندوستان میں داخل ہوتی ہے ۔ ہر چند محمود کی فتوحات سے قبل عربی زبان کے سکے ساحل مالابار پہونچ چکے تھے اور سنہ ۷۱۱ع میں محمد بن قاسم کی سرکردگی میں سندھ فتح ہوکر ہمیشہ کے لئے ایک اسلامی صوبہ بن چکا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلی زبردست لسانی تبدیلی صرف اس وقت پیدا ہوئی جب محمود غزنوی نے صوبۂ پنجاب کا الحاق سلطنت غزنی سے کر دیا، اور لاهور اس کے بعد فارسی شعر و ادب کا زبردست مرکز بن گیا ۔ ہندوستان کی فارسی کے سلسلے میں یہ بات لائق توجہ ہے کہ صوتی ہو یا صرفی و نحوی، یہ مشرقی ایرانی ہے جس کا تلفظ اور محاورہ یہاں پہونچا ہے ۔ تلفظ کے نقطۂ نظر سے پھر اس پر ہندوستانی زبانوں کے اثرات بھی پڑے ہیں، الفاظ میں معنیاتی تبدیلیاں بھی ہوئی ہیں ۔ اس کی بہترین آئینہ دار اس عہد کی فارسی لغات ہیں ۔

اردو کا نقطۂ آغاز سنہ ۱۱۹۳ع ہے جب مسلمان تقریباً پونے دوسو برس تک لاهور میں متمکن رہنے کے بعد ترک اور افغانوں کی قیادت میں دهلی اور نواح دهلی میں داخل ہوتے ہیں اور فارسی کا سرکاری زبان کی حیثیت سے اس علاقے میں عمل درآمد ہوتا ہے ۔ ابتدا میں «حضرت دهلی» تہذیبی مرکز ہونے کی بجائے فوجی چھاؤنی کی حیثیت رکھتا تھا تاہم فتح دهلی کے نوے برس کے بعد «زبان دهلوی» کا پہلا شاعر امیر خسرو (سنہ ۱۲۵۳ع تا ۱۳۲۵ع) نمودار ہوتا ہے جس کا شاعر ہندی ہونا مسلم ہے، ہر چند اس کی تمام تر ہندی شاعری مشتبہ ہے خسرو کی ہندی (اردو) شاعری کی پہلی سند دکن

کے ملا وجہی کی تصنیف «سب رس» (سنہ ۱٦۳۵ع) میں ملتی ھے جہاں دیل کا دوھا نقل کیا گیا ھے:

پنکھا ھوکر میں ڈلی ساقی تیرا چاؤ   منجہ جلتے جنم گیا تیرے لیکھن باؤ

فاتح و مفتوح کے ارتباط و اختلاط سے دھلی کے بازاروں اور محلوں میں اردو کا پہلا ھیولیٰ تیار ھوجانا بعید از قیاس نہیں لیکن چوں‌کہ سرکاری و درباری زبان فارسی تھی اس وجہ سے اس کی ترقی نہ ھوسکی اور اسے کسی قسم کی سنجیدہ ادبی کاوش کے لائق نہ سمجھا گیا - خسرو کے زمانے میں جب کہ یہ بازاروں میں عام بول چال کا ذریعہ بنی ھوئی تھی دھلی کا تمام تر علمی و ادبی سرمایہ ان شعراء کی ذھنی کاوش کا نتیجہ تھا جن کی مادری اور گھریلو زبان چاھے ترکی ھو یا پشتو، ھندوی ھو یا پنجابی، فارسی کو اپنی تہذیبی و علمی زبان سمجھتے تھے -

---

دھلی میں مسلمانوں نے سو سال تک قیام کرنے کے بعد سلطان علاءالدین خلجی کے زمانے میں (سنہ ۱۲۹٦ع تا ۱۳۱٦ع) گجرات اور دکن کا رخ کیا - گجرات میں ان کی آمد کا سلسلہ پہلے شروع ھوتا ھے - اس کے بعد دکن پر پے در پے حملے ھوتے رھے - لسانی اعتبار سے گجرات میں جدید گجراتی کی ابتدائی شکل رائج تھی جو راجستھانی سے بہت ملتی جلتی تھی - گجرات میں خسرو اور باجن کی «زبان دھلوی» کا نام گوجری، گجری یا گرجری پڑا - ان ناموں کا تعلق گجراتی سے نہیں ھے اور نہ اس زبان کے ابتدائی ترین نمونوں کی زبان اور گجراتی میں کوئی گہرا رشتہ ھے - حقیقت میں گجری یا گوجری زبان کا ادب انھیں لوگوں کے طفیل سے پیدا ھوا جو فوجیوں، سرکاری اھلکاروں اور حکمرانوں کی شکل میں دھلی سے گجرات پہونچے تھے - گجراتی اور گوجری کے مشترک عناصر ان کے مشترک ھند آریائی ماخذ کی طرف اشارہ کرتے ھیں اور بس -

دکن میں فتوحات علائی اور محمد تغلق کے انتقال سلطنت کے بعد زبان دھلوی کے اثرات سب سے پہلے دولت‌آباد (اورنگ‌آباد) کے علاقے میں پہنچتے ھیں - لسانی اعتبار سے یہ علاقہ مرھٹی زبان کے زیر تحت ھے - مرھٹی زبان اور «زبان دھلوی» کا ھند آریائی زبان کے مشترک ماخذ کے اعتبار سے گجراتی کی طرح باھمی رشتہ ھے - اس لئے اورنگ‌آباد (مرھٹواری) کے علاقے میں فاتحین کی زبان کا شہروں اور قصبات میں عام ھو جانا بعید از قیاس نہیں - گلبرگہ، بیدر، گولکنڈا اور بیجاپور میں صورت حال دیگر تھی - ان علاقوں میں «زبان دھلوی» کا سابقہ پہلی مرتبہ دراویدی خاندان کی دو زبانوں یعنی

کنڑی اور تلگو سے پڑا ۔ انھیں علاقوں میں، لسانی عجز کی وجہ سے، فارسی کی جگہ « ھندوستانی » (فرشتہ) نے لے لی ، جیسے دکنی، دکھنی اور « زبان ھندوستان » (وجہی) بھی کہا جاتا تھا، ۔ مقامی بولیوں کی کثرت کے درمیان یہ وحدت کا کام دینے لگی اور صوفیاء نے سب سے پہلے اسے اپنے تبلیغی کام کے لئے استعمال کیا ۔

دکن و گجرات میں « زبان دھلوی » (جو اب گجری اور دکنی کے ناموں سے پکاری جانے لگی تھی) پہلی بار قلمبند کی گئی تو اسکے حروف ھجا اور رسم خط کو مرتب کیا گیا ۔ اس عہد کے مخطوطات میں عام طور پر خط نسخ کا استعمال کیا گیا ھے ۔ صحت تلفظ کی خاطر اکثر اوقات اعراب بھی دیے جاتے تھے (دیکھئے قلمی نسخے کلام شاہ علی جیوگام دھنی گجراتی اور دیوان قلی قطب شاہ) ۔ عربی رسم خط جو ایرانی کے قامت کے لئے کئی صدی قبل اضافہ و ترمیم کے بعد موزوں کر لیا گیا تھا ایک بار پھر اردو کی بدیسی اور اجنبی آوازوں کے اظہار کے لئے ڈھالا گیا ۔ ھندی کی کوزی (معکوسی) آوازیں یعنی ٹ ۔ ڈ ۔ ڑ ۔ کے لئے کئی نشانات اور علامتوں کی آزمائش کی گئی مثلاً اس دوران میں (: :) (=) (—) ان تمام علامتوں سے کام لیا گیا ۔ اکثر اوقات الکل سے کام لیا گیا اور قاری کے لئے نشانات مخصوصہ لگائے بغیر خالی چھوڑ دیا گیا ۔ ان آوازوں کے لئے تاے ھندی، دال ھندی اور راے ھندی کی نئی اصطلاحات وضع کی گئیں ۔ اردو کے اس تشکیلی دور میں حرف و صوت کا تعلق بار بار قائم اور تبدیل کیا گیا ھے ۔ اردو میں عربی فارسی کی نئی آوازیں ز ۔ خ ۔ غ ۔ ف ۔ ق الفاظ کے تلفظ کے ساتھ ساتھ داخل ھوگئیں ۔ ان میں [ق] کا تلفظ اُس وقت اور اس وقت بھی غیر متعین رھا ۔ پنجاب کے اردو بولنے والے ھر زمانے میں اس کا تلفظ [ک] کرتے رھے ۔ دکن میں ھر زمانے میں اس کا تلفظ [خ] ھوتا رھا ۔ شمالی ھند بھی [ق] کے اس تلفظ سے آشنا ھے ۔ (مثلاً وقت کا وخت)، مگر شاذ ھے ۔ عربی فارسی قواعد اور فرھنگ کا قلم دکن کی اردو میں مکمل طور پر پایا جاتا ھے ۔ عربی قواعد کے مطابق جمع و اعداد بنتے رھے ۔ فارسی کی اضافت اور واو عطف راسخ رھا ۔ البتہ دکنی زبان نے « ھندیت » کی روایت سے اس قدر بے اعتنائی نہیں کی جس قدر کہ بعد کو شمالی ھند کے مصلحین اردو مظہر جان جاناں، حاتم اور ناسخ وغیرہ نے ۔ اُنھوں نے عربی فارسی الفاظ اور املا کا اسقدر مان دان بھی نہیں کیا، جسقدر بعد کو شاھجہاںآباد کے زبان دانوں نے کیا ۔ بدیسی الفاظ کو جب چاھا سہل بنا لیا، اپنے تلفظ کے مطابق بنا لیا ۔ بدیسی عروض جسکو اُنھوں

نے جوں کا توں اپنی شاعری کے لئے قبول کر لیا تھا اس میں بھی عروضی آزادی جب چاہی اختیار کی ۔ قلی قطب شاہ، وجہی اور نصرتی کے ادبی کارناموں میں اس زبان کا پہلا مستند نقش ملتا ھے ۔ ان کی زبان اور ادب ھندوستانی عناصر سے مملو ھیں ۔ قلی قطب شاہ کے موضوعات شعری میں وھی تنوع اور ھندوستانی بو باس ملتی ھے جسکی کمی کے باعث اردو شاعری بدنام ھے ۔ دکنی شعر و ادب کی لسانی قیادت مسلمانوں کے ھاتھ میں تھی اس لئے اس میں اسلامی روایت کا ھونا ناگزیر تھا لیکن اس دور کا ادب ان تمام ھندی اور ھندو اثرات کے لئے کھلا ھوا تھا جو اس عہد میں حکمراں طبقے پر پڑ سکتے تھے ۔

محمود شیرانی اور ان کے تتبع میں ڈاکٹر محی‌الدین قادری زور کا یہ خیال کہ دکنی زبان، پنجابی سے مشتق ھے مشتبہ ھے ۔ اس کے برعکس ھم پھر اپنے اس نظریہ کی تائید کریں گے کہ قدیم اردو کا مولد و منشا «حضرت دھلی» کے نواح کی بولیاں ھیں ۔ اور دکنی زبان کی تمام لسانی خصوصیات کی تشریح (قطع نظر چند مرھٹی یا تلنگی الفاظ کے) نواح دھلی کی بولیوں سے کی جا سکتی ھے جن میں کھڑی اور ھریانی خاص اھمیت رکھتی ھیں ۔ قدیم دکنی قواعد کی تشکیل میں سب سے بڑی دقت یہ ھے کہ مختلف دوروں کے چند قلمی نسخوں کی بنیاد پر (جو اکثر اوقات لسانیاتی استخراج کے لئے مستند تک نہیں) اس کی قواعد کا خاکہ تیار کیا جاتا ھے ۔ اور جب «چلیا» «دیکھیا» کے ساتھ ساتھ «دیتا» «کیتا» کی شکلیں ملتی ھیں تو محقق ششدر رہ جاتا ھے اور دھلی سے کئی سو میل کے فاصلے پر اس کی نظر پڑنے لگتی ھے ۔ قدیم دکنی کے قلمی نسخے بعض لحاظ سے اس قدر غیر معتبر ھیں کہ ان کی لسانیاتی شکلوں کا اس عہد سے کسی طرح تطابق نہیں ھوتا ۔ کسی ایک صوفی یا عالم کو، جس کے بارے میں یہ بھی تعین نہیں ھو سکا ھے کہ وہ دھلی میں کتنے عرصہ رھا اور دکن کب اور کس لسانی شعور کے ساتھ پہنچا، کس طرح اپنے عہد کی دکنی زبان کا صحیح ترجمان کہا جا سکتا ھے ۔ نواح دھلی سے دکن میں ایک سے زاید بولیاں بولنے والی آبادی پہونچتی ھے ۔ وجہی، قطب شاہ اور نصرتی کی ادبی زبان میں صرف و نحو کی شکلیں زیادہ متعین نظر آتی ھیں ۔ ان کی صوتی اور لسانی خصوصیات تمام تر نواح دھلی بالخصوص کھڑی بولی اور ھریانی میں پائی جاتی ھیں ۔ دھلی کئی بولیوں کے سنگم پر واقع ھے ۔ سلاطین غلاماں کی دھلی میں جمنا پار کی ھریانی بولی کا اثر زیادہ تھا ۔ شاہ‌جہاں کے شاہجہاں‌آباد میں آگرہ کی برج اور دوآبہ کی کھڑی بولی نے ھریانی کے اثرات کو کم کر دیا تھا، اس درجہ کہ سنہ ۱۷۰۰ع میں جب ولی

دکنی میں شعر کہتے ہوئے دہلی آتے ہیں تو انہیں اس بات کا مشورہ دیا جاتا ہے کہ زبان دکنی کو چھوڑ کر انہیں « ریختہ را بزبان اردوے معلی شاہجہاں آباد » موزوں کرنا چاہئے ۔ دوسرے الفاظ میں یہ سنہ ۱۷۰۰ع کے شاہجہاں آباد کا سنہ ۱۳۰۰ع کے « حضرت دہلی » کو مشورہ تھا کہ چار سو برس میں جمنا کے پل کے نیچے سے کافی پانی گزر چکا ہے ۔ دہلی میں جمع اس وقت بھی « اں » کے اضافے سے بنتی تھی لیکن « وں » کا استعمال بھی شروع ہوگیا تھا ۔ صیغۂ تانیث کے اثرات ابھی تک دہلی میں فعل اور اسم صفت پر پڑتے تھے ۔ فعل ماضی کی یہ شکلیں « چلیا » « دیکھیا » وغیرہ عام بول چال میں سنائی دیتی تھیں لیکن « چلا » « دیکھا » ادبی نقطۂ نظر سے فصیح سمجھا جاتا تھا ۔ دکن کی زبان ابھی تک ہندیت کے ان عناصر کے جکڑبند میں تھی جو اپ بھرنش کے دور آخر سے مخصوص ہیں ۔ شاہجہاں آباد کی زبان چار سو برس کے عرصے میں اس سے چھٹکارا پا چکی تھی ۔ دکن کے عجز فارسی کے مقابلے میں شمالی ہند میں مسلسل فارسی کا تازہ خون آتا رہا ۔ اس لئے حاتم نے اپنے دیوان زادہ (سنہ ۱۷۵۵ع) میں « روز مرۂ دہلی » کو ایک طرف فارسی کے « فعل و حرف » سے نجات دلائی ، دوسری طرف عربی فارسی الفاظ اور صحت تلفظ و املا پر زور دیا اور پہلی تحریک اصلاح زبان کا آغاز کیا ۔ اس تحریک اصلاح کے باوجود میر و سودا « آئیاں » « جائیاں » « پوشش چھینٹ قلمکار » اور « میں قیاس کیا » لکھتے رہے ۔

جب کہ دکن میں « زبان دہلوی » شعر و ادب کی کتنی منزلیں طے کر چکی تھی شمالی ہند میں فارسی کے تہذیبی تسلط کی وجہ سے « بازار کی یہ نوخیز چھوکری » ابھی تک اس قابل نہ سمجھی گئی کہ سنجیدگی کے ساتھ اس سے چھیڑ چھاڑ کی جائے ۔ اکبر کے عہد میں ہندی اور ہندیت کا خاصہ چرچا رہا ۔ برج بھاشا محلوں اور دربار تک جا پہنچی ۔ فارسی کے شاعر جب کبھی منہ کا مزہ بدلتے تو برج بھاشا کو وسیلۂ اظہار بناتے ۔ « زبان دہلوی » کے ارتقا کی سست رفتاری کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ سنہ ۱٦٤۸ع تک (تقریباً دو سو برس) آگرہ دارالسلطنت رہا ہے جو برج کے علاقے میں ہے ۔

چنانچہ ولی کی آمد دہلی تک شمالی ہند میں متفرق اشعار ، چند منظوم لغات اور افضل جھنجھانوی کے « بارہ ماسہ » کے علاوہ اردو زبان میں کوئی لائق اعتناء کارنامہ نہیں ملتا ، لیکن عوامی زبان کی حیثیت سے پانچ سو سال کے عرصے میں یہ زبان مسلمانوں کی فتوحات ،اور نرگن پنتھی بھگتوں کے ذریعے ملک کے دور دراز گوشوں میں پھیل چکی تھی ۔

اس کے ذریعے عربی فارسی الفاظ شمالی ھند کی دیگر آریائی بولیوں (بنگالی، گجراتی، مرھٹی، پنجابی وغیرہ) میں مسلسل داخل ھوتے رھے - صوتیاتی سطح پر ھرچند [ق] پنجاب اور یو - پی - و بہار کے دیہی علاقوں میں گھر نہ کر سکا لیکن [ز] [خ] اور [ف] کی آوازیں عام ھوگئیں اور صحت تلفظ کا معیار سمجھی جانے لگیں - بہار اور اُتر پردیش کی شہری آبادی کا بقول شخصے شین، قاف درست ھو گیا - ھندوؤں میں کائستھوں کا طبقہ سکندر لودی کے زمانے سے فارسی آمیز زبان بولنا شان تہذیب سمجھتا تھا اور اس ضمن میں مسلمان گھرانوں کی زبان کو مات کرنے لگا -

سنہ ۱۷۳۰ع تک، اگرچہ راج پاٹ کی زبان ھنوز فارسی تھی، اردو شمالی ھند کی بولیوں کی کثرت کے درمیان وحدت کا کام دینے لگی - ولی نے دھلی میں جو شمع روشن کی وہ فوراً چراغاں بن گئی - فائز، آبرو، یکرنگ، حاتم اور ان کے متبعین کا ایک قافلہ سا نکل آیا جنھوں نے فارسی کی اجارہ داری کو ھمیشہ کے لئے ختم کر دیا - بہت جلد دھلی میں دو قسم کے لسانیاتی رد عمل مرتب ھونے لگے - پہلا دکن کی « لچر زبان » کے خلاف اور دوسرا بدیسی فارسی کی ادبی اجارہ داری کی مخالفت میں - شاہ مبارک آبرو نے سب سے پہلے اعلان کیا :

وقت جن کا ریختے کی شاعری میں صرف ھے
اُون ستی کہتا ھوں بوجھو حرف میرا ژرف ھے
جو کہ لاوے ریختے میں فارسی کے فعل و حرف
لغو ھیں گے فعل اُس کے ریختے میں حرف ھے

متقدمین نے اردو کو فارسی اور « زبان دکنی » دونوں کے اثرات سے صاف کر کے سودا و میر کے ھاتھوں میں اس کا ٹکسالی روپ دیا -

سنہ ۱۸۰۰ء تک ادبی اردو کا معیار متعین ھوچکا تھا - میر و سودا نے اپنا فرمایا مستند بتاکر « دلی وال » کے ھاتھوں میں کلید سند دیدی - دھلی کی ادبی زبان اس کے بعد اردو کے مختلف مرکزوں، فیض‌آباد، لکھنؤ، عظیم‌آباد، مرشدآباد وغیرہ میں پھلتی پھولتی رھی - فیض‌آباد اور لکھنؤ ابتدا میں تابع دھلی رھے، لیکن بہت جلد لکھنوی دبستان نے اپنی لسانی فوقیت کو منوانا چاھا - لکھنؤ، ٹھیٹھ اودھی کے علاقے میں واقع ھوا ھے، ظاھر ھے اس مرکز میں دھلوی محاورہ کے سب رنگ کس طرح کھپ سکتے تھے - اسلئے اردو زبان سے ان کا اخراج دو طریقوں پر شروع ھوا : اول تو کتابی فارسی کے الفاظ کو ٹھیٹھ

بول چال کے لفظوں پر ترجیح دی گئی، دوسری طرف افعال و حروف کی وہ شکلیں جو دہلی سے مخصوص تھیں اور مغربی یو - پی میں عام نہ تھیں خارج از ادب ٹھیرائی گئیں - تحریک اصلاح ناسخ نے ایک طرف جہاں اردو کو معیاری بنایا، دوسری طرف اس معیار کی خاطر اُسے کتابی اور خواص پسند بھی کردیا -

سنہ ۱۷۵۰ع تا ۱۸۵۷ع عمومی حیثیت سے اردو کے عروج کا ایک ایسا زمانہ تھا جب فارسی کی آمریت کا خدشہ مٹ چکا تھا اور تاحال جدید ہندی کا مقابلہ یا خطرہ ابھی پیدا نہیں ہوا تھا: ہرچند ہندوستان میں فارسی کے زوال کے بعد ایک ہمہ‌گیر لسانی تحریک سنسکرت کے احیاء کی شکل میں پیدا ہوچکی تھی- سنکرت کو سر ولیم جونز نے سنہ ۱۷۷۵ع میں مغرب کے لئے ازسرنو دریافت کیا اور تقابلی لسانیات کے مطالعہ کا وہ باب کھول دیا جس نے تاریخی لسانیات کو بے اندازہ وسعت بخشی- مستشرقین اہل علم کی ایک ایسی ٹولی پیدا ہوگئی جس نے ہندوستان کی قدیم تہذیب اور قدیم زبانوں کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیا - اس کا لازمی اثر انگلستان کی درسگاہوں کے ان طلباء پر بھی پڑا جو آیندہ کمپنی بہادر کے ملازمین کی شکل میں ریکروٹ کیے جاتے تھے - سنسکرت کی اس بازیافت، مہاراشٹر میں شیواجی کی لسانی پالسی اور بنگالیوں کی مغربی علوم سے آشنائی، ان سب کا نتیجہ یہ نکلا کہ مرہٹی اور بنگالی زبانوں نے اپنے ارتقا کے لئے سنسکرت کا دامن تھاما - جنوبی ہند، مہاراشٹر اور بنگال کے دور افتادہ علاقوں میں ہرچند فارسی عرصے تک سرکار و دربار کی زبان رھی لیکن ان علاقوں پر اسکے اثرات اس طور پر نہیں پڑے جس طرح کہ شمالی ہند میں پنجاب، یو - پی اور بہار کی بولیوں پر، جہاں شہری اور قصبانی سطح پر فارسی کی ہندوستانی جانشین، اردو (جو سنہ ۱۸۳۵ء سے سرکاری زبان کی حیثت اختیار کر چکی تھی) عام طور پر علمی اور تہذیبی زبان کی حیثیت سے رائج تھی- مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو اس وقت شمالی ہند کی سب سے وسیع اور اہم زبان تھی - چونکہ تعلیم یافتہ طبقہ نہایت محدود تھا، اور وہ شہروں اور قصبات سے متعلق تھا، اس لئے یہ بھی کہا جاسکتا ھے کہ لاھور تا پٹنہ اور دہلی تا حیدرآباد، انیسویں صدی کے وسط میں، اردو ہندو مسلمان دونوں کی واحد علمی، ادبی اور تعلیمی زبان بن چکی تھی - یہ زمانہ اردو کی عام مقبولیت کا نقطۂ عروج تھا - جدید ہندی کی آمد کی خبر اس زمانے میں صرف دو تحریکوں سے ملتی ھے: فورٹ ولیم کالج میں ہندی کی درسی کتابوں کا اہتمام اور جدید بنگالی، اور مرہٹی زبانوں میں «سنسکرتیت» کے رجحان کی تائید-

اردو اپنے نئے منصب پر ابھی سنبھل بھی نہیں پائی تھی کہ سنہ ۱۸۶۷ع کے فوراً بعد بہار سے جدید ہندی کی تحریک کا آغاز ہو جاتا ہے ۔ بنارس اور الہ‌آباد پہنچ کر یہ تحریک دو صورتیں اختیار کر لیتی ہے ۔ راجا لکشمی سنگھ سنسکرت آمیز ہندی دیوناگری رسم‌الخط میں چاہتے تھے جب کہ یو ۔ پی میں اردو کے عام محاوروں اور اس کے پردہ میں « تدبھو » الفاظ کی عام ترجیح سے متاثر ہوکر راجا شیو پرشاد صرف رسم خط بدل دینے کو کافی سمجھتے تھے ۔ رفتہ رفتہ جدید ہندی کے لئے نہ صرف دیوناگری رسم خط ضروری سمجھا گیا بلکہ بنگالی زبان کے تتبع میں سنسکرت آمیز کرنا بھی شان خودداری اور ہندوستان کی قدیم تہذیب کے احیاء کے لئے ازبس ضروری قرار پایا ۔ اردو کا سب سے کمزور علاقہ اس لحاظ سے بہار تھا ، جہاں کچھ عرصے کے احتجاج کے بعد ہندی والے ہندی زبان اور دیوناگری رسم‌خط کو عدالتی زبان منوانے میں کامیاب ہوگئے ۔ بہار کی کامیابی سے شہ پاکر بنارس اور الہ‌آباد کے پنڈتوں ، عالموں اور وکلاء کی سرکردگی میں یو ۔ پی سرکار کی عدالتی زبان کو بھی بدلنے کی کوشش کی جانے لگی ۔

ہندی کی اردو سے حریفانہ چشمک کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کی عام ہندو بیداری کا سرسری جائزہ لیا جائے ۔ ہندی ہو یا بنگالی ۔ مرہٹی ہو یا سنسکرت یہ سب اس نشاۃ ثانیہ کی مظہر ہیں جو انگریزی تسلط اور مغربی تعلیم و تہذیب کے زیر اثر خاص طور پر ساحلی علاقوں کے بڑے شہروں میں جنم لے رہا تھا ۔ اس وقت ہندوستان میں مغربی تہذیب کے تین دروازے تھے ۔ مدراس ، بمبئی اور کلکتہ ۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی خصوصیت تھی ۔ مدراس عیسائی مشنریوں کے داخلہ کا باب تھا ، بمبئی اور کلکتہ تجارتی مرکز ہونے کے علاوہ تہذیبی دریچے بھی تھے جہاں انگریزی تعلیم شمالی ہند سے تقریباً دو یا تین نسلیں قبل پہنچ چکی تھی ۔ انہیں شہروں میں سب سے پہلے انگریزی طرز کے اسکول ، کالج اور یونیورسٹیوں کا قیام نظر آتا ہے ۔ یہیں سے مغربی انداز کی قومیت کے تصورات عام ہوئے ۔ ریلیں بنیں ، بدیسی مصنوعات ، دخانی کشتیوں اور یورپ کے صنعتی انقلاب کی برکتوں سے مستفید ہونے کا موقع ملا ۔ نئی تعلیم اور نئے تجارتی مواقع نے ایک نئے متوسط طبقے کو جنم دیا جو شمالی ہند میں ناپید تھا - اُستادوں ، وکیلوں ، کلرکوں اور دیگر پیشہ وروں کا ایک ایسا تعلیم یافتہ گروہ نکل آیا جس نے ایک طرف اپنی قدیم تہذیب کی عظمت کو محسوس کیا اور دوسری طرف قومیت اور وطن پرستی کے نئے احساس کو زندہ کیا ۔ سنہ ۱۸۵۷ء تک پریس ، طباعت اور

اخبار و رسائل کے وسائل عام ہوگئے - مغربی تہذیب و عمل‌داری کا پہلا ردعمل تعاون کی شکل میں نمودار ہوا جیسا کہ راجا رام موہن رائے (۱۷۷۲ تا ۱۸۳۳ع) کی تحریک اصلاح سے واضح ہے - اپنی قدیم و جدید زبانوں کو زندہ کرنا اور انہیں مغربی علمی سرمائے سے مالامال کرنا، اس تحریک اصلاح کے مقاصد میں سے تھا؛ لیکن انگریزی کی اہمیت سے اس دور میں انکار نہیں کیا گیا - سنہ ۱۸۵۷ کے ہنگامے کے فوراً بعد ہندو نشاۃ ثانیہ میں ایک اور زبردست دھارا آکر شامل ہوجاتا ہے جسکے لسانی نتائج اور اثرات نہایت دور رس ثابت ہوئے - سوامی دیانند نے مغربی تہذیب کے استیلا کو بلا پس و پیش تسلیم کر لینا اپنی قومی خوداری کی شان کے خلاف سمجھا - آریہ سماج کی تحریک، جس کا سب سے زیادہ اثر پنجاب پر پڑا ہے، تہذیبی اور لسانی ہر اعتبار سے «ویدوں» کی سمت بازگشت تھی - ہندی زبان کی ترویج اور سنسکرت کا احیاء اس کا اہم اُصول تھا - اس کے ذریعے یہ نہ صرف انگریزی کو رد کرتی تھی، بلکہ ان لسانی اثرات کو بھی جو «اردو» کی شکل میں مرتب ہوچکے تھے - ہر چند آریہ سماج کا بیشتر مذہبی ادب، عجز زبان کی وجہ سے اردو میں تحریر کیا گیا ہے، لیکن اسکے رہبر ہندو نشاۃثانیہ کے لئے ہندی اور سنسکرت کی اہمیت سے ہر لحظہ باخبر رہے اور اس کی تبلیغ بھی کرتے رہے -

تاریخ کے اس موڑ پر یعنی ۱۸٦۷ء میں جدید ہندی کی تحریک کا مقابلہ سر سید احمد خاں سے عین بنارس میں ہوتا ہے - سر سید کا لسانی شعور دھلوی ماحول کا ساختہ و پرداختہ تھا - ان کے لئے اردو زبان، بغیر کسی حجت کے، شمالی ہند کے ہندو اور مسلمان دونوں کی علمی اور تعلیمی زبان تھی - دھلی کالج میں اس زبان کی نئی ساخت و پرداخت میں ہندو مسلمان دونوں برابر کے شریک رہے تھے - دھلی سے نکل کر یو - پی کے شہروں اور قصبات میں جہاں جہاں وہ بہ سلسلہ ملازمت مقیم رہے یہی صورت حال پائی - سنہ ۱۸۳۵ء میں فارسی کی سرکاری دفاتر سے بے دخلی کے بعد اردو عدالت و سرکار میں اس طرح جاری و ساری تھی کہ سر سید کا ذہن ایک لمحہ کے لئے یہ تصور نہیں کر سکتا تھا کہ اس کی جگہ کوئی اور زبان لے سکتی ہے - ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے یہ اس طرح فطری تھی جیسے بچہ کے لئے ماں کا دودھ - سر سید کا اس حقیقت پر اس درجہ یقین تھا کہ جب بنارس میں ان کا جدید ہندی کی تحریک سے پہلا سابقہ پڑا تو انہیں سخت دھچکا پہنچا اور حالی کی شہادت کے مطابق «یہ پہلا موقع تھا جب انہیں

یقین ہوگیا کہ اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم چلنا محال ہے » ۔ مسٹر کیمسن ، ڈائریکٹر سر رشتۂ تعلیم کی تائید کے باوجود یہ تحریک سرجان اسٹریچی کی گورنمینٹ نے اس بنا پر نامنظور کردی کہ اردو رسم خط کا چلن دیوناگری کے مقابلہ میں اس وقت بہت زیادہ تھا ۔

یہ سر سید ہی کی سعی بلیغ کا نتیجہ تھا کہ مرتے دم تک اردو یو ۔ پی کی عدالتوں سے نہ نکالی جاسکی ۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے سرانٹونی میکڈانل سے ٹکر لی ، سائنٹفک سوسائٹی کے ہندی نواز ساتھیوں سے لی ، الہ آباد کی ایسوسی ایشن کے ان سربرآوردہ وکلاء سے لی جو ہندی کی تائید میں تابڑ توڑ مدلل مضامین انگریزی رسائل میں لکھ رہے تھے ۔ اسی مدافعانہ جنگ کے ساتھ ساتھ سرسید سائنٹفک سوسائٹی ، تہذیب الاخلاق ، انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور دیگر تصانیف کے ذریعے اردو نثر کو مسلسل توسیع دے کر عصری تقاضوں کے مطابق ڈھالتے رہے - دہلی اور لکھنؤ کے دبستانوں کے تنگنائے سے نکال کر اسے علی گڑھ کالج کے وسیع صحن میں لاکھڑا کیا ، جہاں اردو کو مغربی علوم کا بھرپور سامنا کرنا پڑا ۔ ہرچند سرسید کا اردو یونیورسٹی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا لیکن مجموعی طور پر اس زمانے میں اردو زبان میں جسقدر توسیع ہوئی ہے اسکی مثال کسی دوسرے دور میں مشکل سے ملے گی - سرسید کے جلو میں جو ادبی آفتاب و ماہتاب تھے انہوں نے علمی سطح پر اردو زبان کی توسیع کی - تاریخ ، فلسفہ ، سیاسیات اور تنقید ادب کی نئی اصطلاحات سے اردو پہلی بار آشنا ہوئی تھی - انگریزی الفاظ کے داخلے سے اکثر اوقات علمی زبان میں اضافہ ہوا لیکن ان کا بے محابا یہ بارہا بار بھی بن گیا ۔

سنہ ۱۹۰۰ء تک اردو زبان کی ہمہ گیری شمالی ہند میں مسلم تھی - غزل ، غالب کے یہاں اپنے کمال کو پہونچ چکی تھی ، جدید نظم کا آغاز آزاد ، حالی اور اسمعیل کی نظموں کے ذریعے ہوا - اردو نثر ، علوم معاشرتی اور ادبیات کی نئی اصطلاحات کے باعث اعلیٰ اظہار کا ذریعہ بن چکی تھی - حالی نے اردو تنقید کی زبان کی داغ بیل ڈالی ، سائنس کی کتابوں کے اردو ترجمے ، ہرچند بہت کم ہوئے ، تاہم ان کی ابتدا دہلی سے کردی گئی تھی - اسی زمانے میں انقلاب کی وہ لہر جو پچھلی صدی کے نصف آخر سے اپنی قوت مجتمع کررہی تھی نئی وطنی تحریک آزادی کی شکل میں نمودار ہوئی ۔ اس صدی کے آغاز سے ہندوستان نے مختلف قانون اصلاحات کے ذریعے آزادی اور جمہوریت کی جانب قدم بڑھانا شروع کیا ۔ اسکے جلو میں کل ہند پیمانے پر سنسکرت اور سنسکرتیت کا احیاء چل رہا تھا ۔ جس طرح اردو اپنے دامن کو وسیع کرنے کے لئے عربی فارسی

سے اصطلاحیں اخذ کر رہی تھی ، ہندوستان کی دیگر زبانوں نے ، جو بعینہ اسی طرح کے تہذیبی اور لسانی انقلاب سے گذر رہی تھیں، سنسکرت کو اپنا ماخذ تسلیم کیا اور اسکے ذریعے کل ہند لسانی وحدت کا خواب دکھایا ۔

جیسا کہ اس مضمون کی ابتدا میں ہم اشارہ کر چکے ہیں، مسلمانوں کی فتح ہند کے بعد شمالی ہندوستان دو قسم کے لسانی اثرات کا اکھاڑا بن جاتا ہے ۔ ایک طرف عربی آمیز اسلامی ایرانی تھی جو اس ملک پر سرکاری اور تہذیبی زبان کی حیثیت سے مسلط کردی گئی تھی ، اور دوسری طرف سنسکرت کی وہ لسانی روایت تھی جو دب کر بھی جدید ہند آریائی بولیوں مثلاً برج بھاشا، اودھی ، بنگالی، مرہٹی وغیرہ کے روپ میں زندہ تھی۔ جنوبی ہند، جہاں اسلامی ایرانی کے اثرات صرف چند الفاظ کی شکل میں پہنچے تھے ، سنسکرت کو ازمنۂ وسطیٰ میں بھی اپنے سینے سے چپٹائے رہا ۔ شمالی ہند میں بھی برہمنوں کی سخت جانی کے باعث اس کی پاٹ‌شالائیں اور گروکل، ہندو راجاؤں کی دور اُفتادہ ریاستوں میں قائم رہے : غرض کہ دیا جلتا رہا ۔ مسلمانوں نے ایک طرف سنسکرت کے طلسم کو توڑ کر عربی آمیز ایرانی کو سرکاری اور تہذیبی حیثیت سے فروغ دیا ؛ دوسری طرف عجز زبان کے باعث ہندوستان کی عوامی بولیوں کو اپنایا ۔ چنانچہ یہ امر واقع ہے کہ جدید بنگالی کا ارتقا براہ راست بنگال کے مسلمان بادشاہوں کی تحریک پر ہوا ہے ، بلکہ اس زمانے میں بنگالی کو فارسی رسم خط میں لکھنے کی کوشش بھی کی گئی تھی ۔ مختصر یہ کہ عربی زبان کے اثرات کی مشرق میں توسیع پہلے فارسی اور پھر اردو زبان کی شکل میں ہو رہی تھی ۔ ہندوستان میں اُردو ایک غیر شعوری لسانی سمجھوتے کا نتیجہ تھی۔ اس لئے ، اس زمانے میں، لاھور تا کلکتہ اور دھلی تا حیدرآباد، یہ فارسی کی جانشین کی حیثیت سے مسلمہ ادبی و علمی زبان تسلیم کی جا چکی تھی ۔

عین اس موقع پر مغربی تعلیم و تہذیب اور نئی قومیت کی توسیع کلکتہ اور بمبئی کے تہذیبی دروازوں سے ہورہی تھی ۔ بنگال اور مہاراشٹر سے آگے بڑھ کر نئی قومیت اور اسکے لوازمات کا احساس جب ہندوستانی کے علاقے میں پہنچتا ہے تو پہلی بار بہار اور بنارس میں ہندی رسم خط کے لئے آواز اُٹھتی ہے ۔ وہ لسانی سمجھوتا جو تقریباً دو صدی سے شمالی ہند کی لسانی وحدت کو قائم کئے ہوئے تھا، قومیت کے نئے تقاضے کی زد پر پہلی بار آتا ہے ۔ تاریخ لسانیات کے نقطۂ نظر سے عربی لسانی اثرات کی پسپائی اور سنسکرت کی لسانی روایت کی پیش قدمی سنہ ۱۸۵۷ءکے بعد شروع ہو جاتی ہے ۔ اگلے

سو سال اسی پسپائی اور پیش قدمی کی ایک دلچسپ داستان ہیں۔ عربی کے لسانی اثرات کی پسپائی کا ایک ایسا ہی منظر اسپین کی تاریخ میں نظر آتا ہے، جہاں مورز کی کئی صدیوں کے سیاسی تسلط نے ہسپانوی زبان کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ اس کے بعد ایک دوسرے انقلاب نے ہسپانوی زبان کو از سر نو زندہ کیا۔ عربی کے اثرات رفتہ رفتہ زائل ہونے لگے، حتی کہ اس عہد کی باقیات عربی زبان کے صرف وہ الفاظ رہ گئے جسے جدید ہسپانوی نے قبول کر لیا ہے۔ اسپین اور ہندوستان کی مثال میں ایک فرق ہے۔ وہاں عربی اور ہسپانوی نے اردو کی طرح کسی ادبی آمیختہ زبان کو جنم نہیں دیا تھا، اس لئے مقابلہ دوبدو تھا نہ کہ بالواسطہ۔

سر سید نے اس لسانی ردعمل کو اپنی گہری بصیرت کے ذریعے بھانپ لیا تھا۔ لیکن وہ اسے تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔ کانگریس کی قومی اور سوامی دیانند کی مذہبی و اصلاحی تحریکات کے ساتھ ساتھ شمالی ہند کا اُردو علاقہ دو لسانی نقشے میں تقسیم ہونے لگا۔ یہ تقسیم جغرافیائی یا سیاسی نہ تھی بلکہ پہلے خالص لسانی تھی جو رفتہ رفتہ فرقہ واریت کا رنگ اختیار کرتی گئی۔ اردو کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھوں میں ضرور رہی لیکن ابھی تک اردو کو مسلمانوں سے منسوب نہیں کیا گیا تھا۔ وہ لسانی اظہار کا مشترک وسیلہ تھی۔

ادھر ہندی کی حریفانہ چشمک جاری رہی۔ سنہ ۱۹۰۰ع میں بنارس میں ناگری پرچارنی سبھا کے قیام نے ہندی کی تحریک کو تیز تر کردیا اور فرقہ واریت کے جذبہ کو ابھار کر یہ بات واضح کردی کہ ہندوؤں کی زبان ہندی ہے اور ہونی چاہئیے۔ سنہ ۱۹۰۳ع میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک شعبے کی حیثیت سے انجمن ترقی اردو کا قیام عمل میں آیا۔ سنہ ۱۹۰۰ تا ۱۹۳۶ع کا دور ایک عجیب دو لسانی کشمکش کا زمانہ ہے۔ اس دوران میں یو۔ پی کے علاقے میں بالخصوص غیر مسلم، اردو کا دائرہ نانگ کر ہندی کے حلقے میں داخل ہوتے رہے۔ جن کے پُرکھے عربی فارسی کے عالم تھے، اس گھرانے کے بچے اردو سے بے بہرہ ہونے لگے۔ آریہ سماج کی مذہبی تحریک کے زیر اثر ہندی پنجاب کے گھرانوں تک پہونچ گئی۔ سماج نے اس بات کی تلقین کی کہ ہندو دھرم کی حفاظت اور تسلسل کے لئے لڑکیوں اور عورتوں کا ہندی پڑھنا ضروری ہے۔ چنانچہ پنجاب کے ہندو گھرانوں میں ایک دلچسپ قسم کی دو عملی ملتی ہے: جب کہ بیشتر لڑکیاں ہندی پڑھتی تھیں لڑکے بالعموم ملازمت کی غرض اور سہولت کی خاطر اردو لیا کرتے تھے۔

یو - پی میں صرف کشمیری پنڈتوں اور کچھ کائستھ اور اگروال گھرانوں نے اس زمانے میں بھی اردو کو سینے سے لگائے رکھا اور اس کو اپنی متاع سمجھا - آج بھی اردو کا خیال آتے ھی برج نرائن چکبست ، دیا نرائن نگم ، سر تیج بہادر سپرو ، منشی پریم چند ، رگھوپتی سہائے فراق اور آنند نرائن ملاؔ کے نام زبان پر آجاتے ھیں - فی الحال پنجاب کے ھندو ادیب پیش نظر نہیں جن کا سلسلہ ابھی جاری ھے اور شاید آئندہ نسل تک جاری رھے - لیکن یہ امر واقع ھے کہ اس نسل کے بعد یو - پی اور بہار کی سر زمین میں کوئی اھم غیر مسلم ادیب جنم نہیں لےگا -

یہ سوال فراق اور ملاؔ جیسے لوگوں کے ذھنوں میں بھی ابھر رھا ھے جن کے گھرانوں میں اردو کا تسلسل ٹوٹ چکا ھے یا ٹوٹ رھا ھے - سنہ ۱۹۴۷ع کے فوری بعد اردو کے سلسلے میں فراق کا ردّعمل کسی قدر ھذیانی تھا جب کہ وہ ھندی کے سلسلے میں اس قسم کی باتیں کر رھے تھے کہ « جب کوئی شخص نئی ھندی میں مجھ سے بات کرتا ھے تو ایسا معلوم ھوتا ھے کہ مجھے ماں کی گالی دے رھا ھے » - الہ باد کی صحبتوں اور حلقوں میں انھوں نے بارھا جدید ھندی شاعروں کا مذاق اڑاتے ھوئے کہا کہ ابھی یہ اردو کی خاک پا کو بھی نہیں پہونچتی - فراق اس حیثیت میں تھے کہ وہ اس قسم کی باتیں کرسکتے تھے ، مسلمان ادیب و شاعر صرف انگشت بدندان رہ جاتے تھے - حال میں فراق کے نقطۂ نظر میں تبدیلی ھوئی ھے اور انھوں نے سنجیدگی کے ساتھ اردو کی ان کوتاھیوں اور اسباب پر سوچنا شروع کردیا ھے جس کے باعث اس زبان میں ھندوستانی « سنسکرتی » کی پرچھائیاں کم ملتی ھیں - اس سوال کا جواب خود فراق کو دینا ھوگا کہ « روپ » کی رباعیات سے قبل ان کی غزلیہ شاعری میں اس « سنسکرتی » کا فقدان کیوں ملتا ھے ؟ اس گہری نفسیاتی تبدیلی پر غالب کا یہ مصرع کافی ھوگا ،

لو وہ بھی کہہ رھے ھیں کہ بے ننگ و نام ھے

بیسویں صدی کے نصف اول میں اردو کے ارتقا کے سلسلے میں سب سے اھم کاوش جامعہ عثمانیہ کے قیام کی شکل میں ملتی ھے - جامعہ عثمانیہ کا قیام ، راس مسعود ، اکبر حیدری اور حبیب الرحمنٰ خاں شروانی (صدر یار جنگ) جیسے صاحبان نظر کی متفقہ کوششوں کے طفیل سے سنہ ۱۹۱۷ء میں عمل میں آیا - ھندوستان میں ملکی زبان میں

اعلیٰ تعلیم دینے کا یہ پہلا تجربہ تھا - تیس سال تک تراجم ، اور درسیات کا جو تجربہ اس درسگاہ میں ہوا ہے وہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باجود ایک زبردست تعلیمی انقلاب کا پیش خیمہ تھا - اردو زبان پر دفعۃً علوم و فنون کے دروازے کھل گئے - اس سلسلے میں اصطلاحات علمیہ کا مسئلہ سب سے اہم تھا - علمی اصطلاحات کے دو دبستان تھے - ایک وہ جو اپنی تمام اصطلاحیں عربی سے وضع کرنا چاھتا تھا اور دوسرا وحیدالدین سلیم اور عبدالحق کی قیادت میں عربی سے استفادہ کرتے ہوئے اردو کے دوسرے ماخذوں سے منہ موڑنا نہیں چاھتا تھا - اس کے باوجود اردو مصطلحات خاصی مشکل وضع کی گئیں جس کی بناء پر جامعہ عثمانیہ کا تعلیمی تجربہ اس قدر حدف ملامت نہ بنا جس قدر کہ اس کا دارالترجمہ - بہر صورت اردو ، ہندوستان کی پہلی اور واحد زبان تھی جس کے ذریعے اعلیٰ ترین علوم و فنون کی تعلیم دی جانے لگی - اس بات کی کثرت سے شہادتیں موجود ہیں کہ جامعہ عثمانیہ کے طلباء علمی سوجھ بوجھ کے لحاظ سے ہندوستان کی کسی دوسری یونیورسٹی کے طلبا سے ، جو انگریزی کے ذریعے سے تعلیم پاتے تھے ، ہیٹے نہ تھے -

اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے اردو پر جو نئی ذمہداریاں عائد ہوئیں اس کے پیش نظر عبدالحق نے اس کی قواعد کو اسی زمانے میں منضبط کیا - اردو کی نئی قواعد لکھتے وقت اس زبان کی آریائی ساخت کو پیش نظر رکھا گیا اور پہلی بار صحیح معنوں میں ہندوستانی زبانوں کی روایت قواعد نویسی سے استفادہ کیا گیا - قواعد کے ساتھ وسیع پیمانہ پر انگریزی اردو لغت کا کام بھی خوش اسلوبی سے انجام دیا گیا - اس لغت نے ، اپنی بعض خامیوں کے باوجود ، علمی اصطلاحات کے تعین اور یکسانی میں اردوداں طبقہ کو بہت مدد دی -

بیسویں صدی کی ابتدا میں اخبار نویسی کے ذریعے جس قدر اردو زبان کی توسیع ہوئی ہے اس کی مثال کسی اور زمانے میں مشکل سے ملے گی - ابوالکلام آزاد نے مصری صحیفہ نگاری کے زیراثر اخبار نویسی کی ایک نئی زبان ایجاد کی جس کا اثر تاحال باقی ہے - اس طرح عربی کی اصطلاحیں اردو جرنلزم میں بےدریغ داخل ہونے لگیں - اردو کی نحو اور جملوں کے درو بست کو اس زمانے میں سب سے زیادہ پنجاب کےاخبارنویسوں اور صحیفہ نگاروں نے متاثر کیا ہے - کچھ عجز زبان ، کچھ بےدھڑک انداز ، دونوں نے مل‌کر اردو ترکیب نحوی میں قیامت ڈھا دی - اس کے بعض مضحک اور « سنسنی خیز » پہلوؤں سے قطع نظر « زندہ دلان پنجاب » نے اپنی ان « سدھکڑی » تحریروں سے اس زبان کو بلاشبہ ایک نئی توانائی بخشی ہے

تقسیم ہند سے فوراً قبل اردو زبان اس عہد کی فرقہ‌وارانہ سیاست کا مکمل طور پر شکار ہو چکی تھی ۔ ایک طرف ہندی ساہتیہ سمیلن کے زیر اثر مہاتما گاندھی کے تصور ہندوستانی میں زبردست تبدیلی ہوئی اور وہ اب « ہندی اتھوا ہندوستانی » کے انداز میں سوچنے لگے ۔ دوسری طرف مولوی عبدالحق جو اس دوران میں انجمن ترقی اردو کے دفتر کو دہلی منتقل کر چکے تھے اردو کی جانب سے میدان سیاست میں اُتر آئے ۔ اس دوران میں مولوی اور مہاتما کے درمیان زبان کے سلسلے میں جو بحث اور معرکے ہوئے ہیں وہ کئی لحاظ سے عبرت‌ناک ہیں ۔ مولوی عبدالحق کا اصرار تھا کہ مہاتما گاندھی ہندوستانی کو اردو کے مترادف سمجھکر روز بروز ہندی کی جانب مائل ہوتے جا رہے ہیں ۔ لسانی مسئلے کو مہاتما گاندھی کا ذہن مخصوص قسم کے سیاسی دباؤ کی بنا پر ایک نئے انداز میں سوچنے لگا تھا جس سے اردو داں طبقہ میں ایک عام ہراس اور ناراضگی پیدا ہو چلی تھی ۔ عبدالحق کے دوش بدوش پنڈت دتاتریہ کیفی تھے جو اردو کو ہندو مسلمان دونوں کا مشترک تہذیبی ورثہ سمجھتے تھے اور اس کو « دو مختلف معاشرتوں ، دو مختلف مذہبوں ، دو مختلف کلچروں کے شیر و شکر ہونے اور ارتباط کی یادگار » کہتے تھے ۔ سنہ ۱۹۳۶ء کے قریب اردو کے سلسلے میں کیفی کے جو بیانات اور خطبات شائع ہوئے ہیں وہ اس ہندو ذہن کے غماز ہیں جو اردو کو مکمل طور پر اپنا سرمایہ سمجھتا تھا اور جس نے اردو کو ہندو تہذیب و روایت سے آشنا کرنے کی تقریباً نصف صدی تک جدو جہد کی تھی ۔ اردو کے سلسلے میں کیفی کا کرب عبدالحق کی ذہنی تکلیف سے کسی طرح کم نہ تھا ۔ جہاں عبدالحق مصلحتاً زبان دبا جاتے تھے ، کیفی بے طرح پھٹ پڑتے ہیں :

> « اردو والے جو واقعی اردو کے کفیل اور وکیل ہیں ان کو یہ سانسا نہیں کہ اردو کے ساتھ دین اسلام اور ملت بیضا پست ہو جائیں گے ۔ اردو کی مخالفت جس جوش و خروش کے ساتھ اب شروع ہوئی ہے اور جو منافقانہ پروپیگنڈا کیا جا رہا ہے اس کا زہریلا اثر وطنیت اور صدیوں کی بنائی ہوئی کلچر کو ملیامیٹ کر دے گا ۔ »

یہ تھا اردو بولنے والے کیفی کا خیال ۔ دوسری طرف کانگریس کے اندر اس خیال کے لوگوں کا اثر روز بروز بڑھتا جا رہا تھا جو ہندی اور سنسکرت کے احیاء کو ہندی قومیت کا جزو لاینفک سمجھتے تھے ۔ سنسکرتیت کے رجحانات کی تائید ، تامل کو چھوڑ کر ہندوستان کی دیگر تمام آریائی اور غیر آریائی زبانیں کرتی ہیں ۔ چنانچہ سنہ

۱۹۳۷ء میں جب پہلی کانگریسی وزارتیں صوبوں میں برسر اقتدار آئیں تو ان کے تعلیمی پروگرام نے اس مقصد کی وضاحت کردی کہ هندوستانی قومیت اب هندی اور سنسکرت کے محور پر تشکیل پائےگی ۔ اردو کی عام حمایت کا اعلان کرکے مسلم لیگ نے مسلمانوں کی کانگریس سے علیحدگی کو اور مضبوط کر دیا ۔ آخر میں مہاتما جی کو بھی اپنے لسانی نقطۂ نظر کی تبدیلی اور اس کی نزاکتوں کا مکمل احساس « همالیائی غلطی » کی شکل میں ھوا ، لیکن تیر کمان سے نکل چکا تھا ۔ اس کے بعد هندوستانی کا وہ تصور جو دونوں رسم‌الخطوں سے وابستہ تھا اور جسے کانگریس نے برسوں اپنے دستور عمل میں قائم رکھا ، مسلسل شکست کھاتا رھا تاآں‌کہ تمام لسانی اور معاشرتی مسائل سیاست کی تلوار پر دو ٹوک نظر آنے لگے ۔

قومی و لسانی وحدت کا وہ خواب جسے ایک مہاتما ، ایک مولانا اور ایک پنڈت نے دیکھا اور دکھایا تھا ، دیکھتے دیکھتے تقسیم هند کے بعد پریشان هو گیا ۔ سنہ ۱۹٤۹ء تا ۱۹۵۱ء انڈین کانسٹی‌ٹیوینٹ اسمبلی کے پس پردہ کانگریس پارٹی میں لسانی مسائل پر جو شدید اختلافات رھے ھیں وہ کئی لحاظ سے عبرت ناک ھیں ۔ هندی والوں نے نہایت هوشیاری کے ساتھ « هندوستانی » کے خلاف محاذ کی تنظیم کی ، اس طرح کہ ایک بار جذباتی رو میں جنوبی هند کے کارکنوں کو بھی ساتھ لے بہے ۔ نتیجہ یہ ھوا کہ پنڈت نہرو اور مولانا آزاد کو مکمل شکست ھوتی ھے اور هندوستانی کا لسانی نصب‌العین ترک کرکے هندی ، دیوناگری رسم خط میں مرکزی حکومت کی سرکاری زبان قرار پاتی ھے ۔ دستور هند کی دفعہ ۸ کے تحت هندوستان کی تیرہ زبانوں کو خاص زبانیں تسلیم کیا گیا ھے ۔ اس فہرست میں ایک بار پھر اردو اور هندی کے نام علیحدہ نظر آتے ھیں ۔ علاوہ بریں ایک مردہ زبان یعنی سنسکرت بھی باقی زندہ زبانوں کے ساتھ خاص زبان تسلیم کی گئی اور آیندہ هندی کے ارتقا کی سمت اس طرح مقرر کی گئی کہ یہ هندوستانی اور سنسکرت سے خاص طور پر استفادہ کریگی لیکن کل هند زبان بننے کے لئے اس کے دروازے دوسری زبانوں پر بھی کھلے رھیں‌گے ۔ دستور هند کی مذکورۂ‌بالا دفعہ ایک عجیب و غریب قسم کی ذهنی اُلجھن کا پتہ دیتی ھے ، جس سے اس کے بنانے والے درپیش تھے ۔ سیاسی نقطۂ نظر سے یہ ایک ایسا لسانی فارمولا ھے جو لسانیاتی طور پر سخت مہمل نظر آتا ھے ۔ دنیا کی کسی زبان نے اس انداز پر ترقی نہیں کی جیسا کہ هندی کے بارے میں سوچا گیا ھے ۔ یعنی هندی کے سر پر راشٹری تاج رکھنے کے لئے ضروری سمجھا گیا کہ پہلے اسکے

سر کو قدرے کھرچا اور ہموار کیا جائے تاکہ تاج ٹھیک بیٹھ سکے ۔ اس سے قبل بنگال کے ماہر لسانیات ڈاکٹر سنیتی کمار چٹرجی یہ مشورہ دے چکے تھے کہ اگر ہندی کو ہندوستان کی عام زبان بنانا ہے تو اس میں خاص ترمیمات کرنی پڑیں گی ۔ مثلاً بنگالیوں کے نقطۂ نظر سے نہ صرف اس کے افعال کی شکلوں کو اس انداز پر آسان کرنا پڑے گا کہ « ہم گیا ، تم گیا اور وہ گیا » بلکہ اسے « بے جنس » بھی کرنا پڑے گا ۔ چونکہ اردو میں « جنس » کے اثرات نہ صرف افعال پر پڑتے ہیں بلکہ حروف اور جملوں کی دروبست تک پہنچتے ہیں اس لئے چٹرجی کے خیال میں کل ہند ہندی کی یہ شکلیں مستند سمجھی جانی چاہیں : « ایک اچھا گھوڑا آیا ، ایک اچھا گھوڑی آیا ، دو اچھا بکری آیا » وغیرہ ۔ دستور ہند کی دفعہ ۸ مرتب کرنے والوں کے پیش نظر ، ہمیں یقین ہے ، اس طرح کی کوئی سہولت نہیں ہوگی: تاہم وہ ہندی کو غیر ہندی اثرات کے تابع رکھنا چاہتے تھے ۔ کن معنوں میں ؟ اس سے انہیں غرض نہ تھی ۔

کانگریس کا « ہندوستانی » کے تصور کو یک لخت مسترد کردینا اس بات کی دلیل ہے کہ « ہندوستانی » دراصل کوئی زبان نہیں تھی ۔ انگریزوں نے ہندوستان (اندوستان) کی نسبت سے اس زبان کو ہندوستانی کہا جو شمالی ہند کے شہروں اور قصبات میں رائج تھی اور عام طور پر اس سے مراد آسان اردو ہی لی گئی ہے ۔ کانگریس نے اس کے لئے دو رسم خط (اردو اور ناگری) متعین کرکے اس زبان کو اپنے منشور میں جگہ دی ہندوستانی کے بارے میں آزادی ہند سے قبل اہل علم و سیاست کے جو خیالات تھے اس کی سب سے اچھی مثال آل انڈیا ریڈیو کے زیر اہتمام منعقد کردہ وہ مباحثہ تھا جس میں ڈاکٹر راجیندر پرشاد ، ڈاکٹر تاراچند ، ڈاکٹر ذاکرحسین ، پنڈت کیفی وغیرہ نے حصہ لیا تھا ۔ ان میں سے ہر شخص بول چال کی زبان پر زور دیتا ہے لیکن اس بول‌چال کی زبان کے علمی اور تعلیمی ارتقا کے مسائل پر کوئی غور نہیں کرتا ۔ کس طرح یہ بول چال کی زبان دو رسم‌الخطوں میں چولا بدل کر دو لسانی ماخذوں اور تہذیبوں سے وابستہ ہو جاتی ہے اس حقیقت کو مصلحتاً نظرانداز کیا جاتا ہے ۔ دراصل اردو ہندی کا اختلاف محض دو رسم‌الخطوں کا اختلاف نہیں ، دو مختلف خاندان السنہ کے اثرات اور دو مختلف ادبی روایات کا اختلاف ہے ۔ یہ کسی حد تک عہد قدیم اور ازمنۂ وسطیٰ کا اختلاف بھی ہے ۔ سنہ ۱۹٤۸ء میں پنڈت کشن پرشاد کول نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے :

« پراچین بھارت ورش کی پرانی سبھیتا میں اسلامی دور کی تہذیب اور

کلچر خلط ملط ہوکر اس طرح گھل مل گیا ہے اور ہمارے دل و دماغ نے اس ملوان کلچر کو اس طرح قبول کیا ہے کہ وہ ہماری نس نس میں بس گیا ہے ۔ دو سو سال میں انگریزی حکومت کے زمانے میں نئی روشنی اور مغربی تہذیب و تعلیم نے بھی اس پر ایک ایسا گہرا رنگ چڑھا دیا ہے اور ہم نے اس کے اثروں کو اس طرح قبول کیا ہے کہ وہ نسلوں پھیکا نہیں پڑ سکتا اس لئے موجودہ اور آیندہ زمانے کی تہذیب اور کلچر اور زبان بھی گنگا جمنی ہوکر رہےگی ۔ تاریخ کے صفحے سادہ اور خالی نہیں پڑے ہیں کہ ہم من مانا جو چاہیں لکھ دیں - پچھلے ہزار برس کی تاریخ نے جو کچھ ہمارا مقدر کیا ہے اس کو حرف غلط کی طرح مٹایا نہیں جا سکتا ۔ ڈھائی ہزار برس کی مردہ تہذیب، کلچر اور زبان کو جیتا جاگتا نہیں بنایا جا سکتا» ۔

پنڈت کول کا یہ خیال پرشوتم داس ٹنڈن، سمپورنانند اور کیلاش ناتھ کاٹجو کے نزدیک غلط تھا اور اس غلط کے بارے میں وہ صحیح ثابت ہوئے ۔

آزاد ہندوستان میں اردو بولنے والوں کا اجتماع بالخصوص یو - پی، دھلی، بہار اور حیدرآباد میں ہے - شہری اور قصباتی سطح پر اس کے نام لیوا پنجاب، مدھیہ پردیش اور راجستھان میں بھی پائے جاتے ہیں - یہ گجرات، مہاراشٹر، میسور اور تامل ناد کے مسلمانوں میں مذہبی زبان کے طور پر پڑھائی جاتی ہے ۔ اُردو بولنے والی آبادی یکجائی طور پر سب سے زیادہ دوآبہ کے بالائی حصے اور روھیل کھنڈ میں پائی جاتی ہے ۔ خاص طور پر میرٹھ، سہارنپور، مظفر نگر، مرادآباد، بجنور، بریلی اور رام پو کے اضلاع میں ۔ مشرقی یو - پی میں اُردو بولنے والوں کی خاصی تعداد شہر لکھنؤ، ضلع بارہ بنکی اور بستی وغیرہ کے علاقے میں بھی پائی جاتی ہے - روھیل کھنڈ اور بالائی دوآبہ کی اکثر میونسپلٹیوں میں یہ آبادی پچاس فی صدی سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے ۔ اردو کا ایک اور مرکز جموں کشمیر کی دوراُفتادہ ریاست ہے، جہاں ابتدائی تعلیم کشمیری (ڈوگری اور ہندی کے لئے تحریک جموں کے علاقے میں زور شور سے جاری ہے) میں دی جاتی ہے لیکن ریاست کی ودھان سبھا نے اردو کو سرکاری زبان قرار دے دیا ہے ۔ ہر چند اس سلسلے میں جسقدر کاوش و تنظیم کی ضرورت ہے اس کا وہاں ابھی ذکر نہیں ۔

تقسیم ملک کے بعد مغربی پاکستان کے اردو داں مہاجرین کی وجہ سے دھلی اور مغربی یو - پی میں اردو کا چرچا یک لخت بڑھ گیا ھے - روز ناموں ، ماھناموں اور سستی کتب کی اشاعت دوچند بلکہ سہ چند ھوگئی اور یہ عام طور پر اردو کی بڑھتی ھوئی مقبولیت کی دلیل سمجھی گئی - مہاجرین کے اس قافلے میں شاعر بھی ھیں اور افسانہ نگار بھی ، اخبارنویس بھی ھیں فلمکار بھی ، ان کے دلوں میں اردو کے لئے جذبۂ صادق بھی ھے ، اس لحاظ سے یہ صحیح معنوں میں پنڈت کیفی کی اولاد معنوی ھیں اور ان کی ھمہ‌ھمی اور موجودگی میں اردو کی بقا پر ایمان تازہ ھو جاتا ھے -

لیکن تصویر کا دوسرا رخ بھی ھے - یو - پی و بہار کی ریاستی سرکاروں کا لسانی وحدت قائم کرنے پر تلا ھوا ھونا ، اردو کے طلباء کے لئے مدارس میں سہولتیں فراھم نہ کرنا ، ھندوستانی اکیڈیمی کو سرکاری مشورہ کی بنا پر ھندی اکیڈیمی میں تبدیل کردینا ، اس بات پر اصرار کرنا کہ «اردو ھندی کی ایک شیلی ھے» یہ سب اس بات کی علامتیں ھیں کہ ان ریاستوں میں اردو کے لئے کوئی جگہ نہیں - جب جب یہ آواز اُٹھائی گئی کہ یو - پی میں اردو کو دوسری سرکاری زبان کا منصب دیا جائے تو ریاستی کانگریس نے متفقہ طور پر (جس میں ھندو مسلم تمام ممبران و وزراء شامل ھوتے تھے !) یہ اعلان کیا کہ اس ریاست کی سرکاری زبان ھندی اور صرف ھندی ھوگی - پنت اور سمپورنانند کی وزارتیں نہایت ایمانداری کے ساتھ اس سعی بلیغ میں (جو الیکشن کے ساتھ کم و بیش ھوتی رھتی تھیں) منہمک رھیں کہ اردو کے تعلیمی نظام میں رخنے ڈال کر اردو کے اعلیٰ اداروں کا قائم رھنا ناممکن کردیں - اردو کے علحدہ اسکول قائم کرنا تو کجا اس کی پڑھائی روز بروز دشوار تر ھوتی گئی ، اس طرح کہ آج آزادی کے تیرہ سال کے بعد کسی اعلیٰ درسگاہ میں اردو ، ذریعۂ تعلیم نہیں بنائی جاسکتی -

اس عرصے میں اردو والے کیا کرتے رھتے ؟ ایک دو کانفرینس ھوئیں ، بیشتر مشاعرے منعقد کیا کیے ، یہ کہتے رھے کہ اردو فطری زبان ھے مر نہیں سکتی ، کچھ نوحہ خوانی اور کچھ دھینگا مشتی کے رجائی دعوے - اس دوران میں صرف ایک مثبت کوشش حیات اللہ انصاری کے حوصلۂ و ھمت کی وجہ سے سرزد ھوئی—یعنی یو - پی میں اردو والوں کی دستخطی مہم اور صدر جمہوریہ ھند کی خدمت میں اس کی بنیاد پر محضر - قبل اس کے کہ محضر پر صدر جمہوریہ غور بھی کر سکیں - یو - پی کی ریاستی کانگریس نے آگرہ میں ایک فوری جلسہ طلب کرکے پھر اعلان کیا کہ یو - پی کی سرکاری زبان

ندی اور صرف ھندی ھوگی - اس کے بعد مرکزی سرکار نے بھی طویل خاموشی
ختیار کر لی -

لسانی بنیاد پر نئی ریاستی تنظیم اور لسانی اقلیتوں کے تئے پیدا شدہ مسائل اور
ن کی بےاطمینانی سے متاثر ھوکر بالاخر مرکزی وزارت داخلہ نے کچھ ھدایت‌نامے
جاری کئے اور لسانی اقلیتوں کا ایک کمشنر بھی مقرر کیا - اقلیتوں کے عام حل سے کچھ
ائدہ اردو والوں کو پھونچا یعنی یو - پی سرکار نے بھی اردو کے سلسلے میں بعض مراعات
ا اعلان کیا ، عدالتوں میں کچھ درخواستیں لی جانے لگیں ، اردو کے مصنفین کو انعامات دئیے
جانے لگے ، کچھ سرکاری اطلاع نامے اور قوانین اردو میں شائع ھونے لگے ، لیکن مقطع
کی بات نہ اردو والوں نے کہی اور نہ سرکار نے سنی -

صدر جمھوریہ کی خدمت میں پیش کردہ محضر میں چند جزوی رعایات پر تو
ور دیا گیا تھا (جن میں سے بعض پر عمل بھی کیا جانے لگا) لیکن اس بنیادی مانگ کی
جانب بالکل توجہ نہیں دی گئی کہ جب تک اترپردیش میں اردو کا متوازی نظام تعلیم
ایم نہیں کیا جائے (جس کا سلسلہ ابتدائی مدارس سے شروع ھوکر ایک اردو یونیورسٹی
ر ختم ھونا چاھئے) اس وقت تک اردو کا بحیثیت زبان کے قایم رھنا ناممکن ھے - اس
توازی نظام تعلیم کے ساتھ ساتھ اردو کا کسی نہ کسی طور پر ثانوی حیثیت سے سرکاری
بان تسلیم کیا جانا بھی لازمی ھے - یہ اس لحاظ سے بھی ضروری ھے کہ اردو اداروں کے
علیم‌یافتہ طلبا (اگر وہ بنگالی ، مدارسی ، گجراتی وغیرہ کی طرح) دفتری ھندی کی معلومات
کھتے ھیں تو سرکاری ملازمتوں میں ان سے کسی قسم کی جانبداری نہیں برتی جائے گی -
ردو بولنے والوں کے لئے ھندی سیکھنا لازمی شرط ھوگی لیکن ھندی سیکھنے میں ان کا
شنعف اور رویہ وھی ھونا چاھئے جو کسی بنگالی ، مرھٹی ، یا تامل بولنے کا ھو یعنی افادی
ور آئینی - ھندی کو ھرگز ھرگز ان معنوں میں اردو کی جگہ نہیں دی جاسکتی کہ وہ
ردودان طبقہ کی ادبی اور تہذیبی ضروریات کو پورا کرے - دستور ھند بنانے والوں نے
ھندی کو مرکزی حکومت کی سرکاری زبان قرار دیا ھے نہ کہ «راشٹری» یا «ملکی»
زبان - یہ بحث تو ھندستانی کی دیگر علاقائی زبانیں بولنے والے بارھا اٹھا چکے ھیں کہ
« راشٹری بھاشائیں » تو ھندوستان کی تمام زبانیں ھیں - قومی یک‌جھتی کی حال میں منعقدشدہ
کونسل نے بھی اس بات کی صراحت کردی ھے کہ اعلیٰ تعلیم کے لئے انگریزی کی جگہ
علاقائی زبانیں لیں‌گی نہ کہ ھندی -

بہار میں اردو کی حالت یو - پی سے بھی زیادہ سقیم ہے - چونکہ اردو بولنے والوں کی تعداد وہاں ہمیشہ کم رہی ہے اس لئے صحیح معنوں میں عرصے سے اس ریاست کی عدالتوں اور سرکاری دفتروں میں ہندی کا چلن رہا ہے یو - پی میں اردو والوں کی دستخطی مہم کے انداز پر یہاں بھی اردو کو اس کا جائز حق دلانے کی کوشش کی جارہی ہے - لیکن اس ریاست کے ارباب حل و عقد اردو سے اس قدر بے نیاز ہیں کہ یو - پی کے مقابلے میں لسانی تعصب کا کم شکار ہونے کے باوجود وہ انجمن ترقی اردو تک کو ایک مشتبہ سیاسی تنظیم سمجھتے ہیں -

اس اعتبار سے آندھرا پردیش کی حکومت زیادہ روشن خیال ثابت ہوئی کہ اس نے کم از کم (ہر چند باضابطہ اور قانوناً نہیں) اردو کو تلنگی کے ساتھ اپنی ریاست کی دوسری اہم زبان تسلیم کرنے کے امکانات سے بحث کی ہے - آندھرا میں اردو بولنے والوں کا اجتماع بالخصوص حیدرآباد شہر میں ہے - جنوبی ہند کی عام روایات کے مطابق آندھرا میں اردو کے خلاف کسی قسم کا شدید جذبۂ مخالفت بھی نہیں پایا جاتا - لیکن اردو کے متوازی نظام تعلیم کی شکل میں جب تک اردو اقلیت کے لئے کوئی باقاعدہ سرکاری انتظام نہ ہوجائے اردو کی حیثیت اس ریاست میں بھی نازک رہے گی - جامعہ عثمانیہ کی حیثیت یکلخت بدل‌جانے کی وجہ سے دکن میں اردو کو سخت دھچکا پہنچا ہے - مرکزی سرکار کا کچھ عرصے تک، یہ بھی خیال رہا کہ جامعہ عثمانیہ کو دکن کی ایک ہندی یونیورسٹی میں تبدیل کردیا جائے لیکن اہل آندھرا اس پر راضی نہیں ہوئے - دکن میں ایک خوش آیند شکل یہ ضرور ہے کہ یہاں اردو والوں کو ہندی کا پرچار کرنے والی انجمنوں کا مکمل تعاون حاصل ہے - یہاں ہندی والوں کا یہ اصرار ہے کہ ہندی اردو ایک زبان ہے اس لئے ایک کی تبلیغ دوسرے کے حق مفید ثابت ہوگی - کاش اس نکتہ سے یو - پی کے ہندی پرچارک بھی واقف ہوجائیں !

اردو کی داستان نامکمل رہے گی جب تک اس بات کا تذکرہ مختصر طور نہ کیا جائے کہ سر سید کے بعد ایم - اے - او کالج اور مسلم یونیورسٹی نے اس زبان کے احسان اور قرض کو کس طرح ادا کرنے کی کوشش کی - وقارالملک کی «اردو یونیورسٹی» کی تجویز کے بعد اس چمن سے کوئی ایسا طوفان رنگ و بو نہ اٹھا جس میں اردو کے چھینٹے شامل نظر آتے - علی‌گڑھ بیک اور ماریسن کی رہبری میں انگریزی اور انگری

پرستی کا مکمل طور پر شکار رہا ۔ اور اس کے کانوں میں ماریسن کے یہ الفاظ گونجتے رہے :

«جمہوری حکومت اقلیتوں کو لکڑی کاٹنے والوں اور پانی بھرنے والوں کے درجے پر پہنچادے گی اور مسلمانوں کا ملک میں نام و نشان باقی نہ رہے گا »

اردو زبان اور ادب اس کے بام و در میں اپنے طور پر پنپتے رہے لیکن علی گڑھ کے تعلیمی نظام میں اسے مخصوص جگہ دینے کی کبھی منظم کوشش نہیں کی گئی ۔ تحریک خلافت اور ترک موالات کے بعد جب قوم پرستوں کی بغاوت کے طفیل اس کے بطون سے جامعہ ملیہ اسلامیہ نے جنم لیا تو اس کے نظام تعلیم کی بنیاد اردو درس تدریس اور ذریعہ تعلیم پر رکھی گئی ۔ لیکن علی گڑھ کے نامور ترین اساتذہ اردو کی تضحیک کرتے رہے اور « بابو انگریزی » میں کمالات هنر دکھاکر برخود غلط رہے ۔ اردو کی لاج اگر رکھی اور ساکھ قایم کی تو ان ادیبوں ، شاعروں ، اخبار نویسوں اور خطیبوں نے جن کی کمی اس دور کے علی گڑھ میں کبھی نہیں رہی ۔

سنہ ۱۹٤۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا اور علاقائی زبانوں نے اپنی اپنی ریاستوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں کی ذمہ‌داری قبول کی تو مسلم یونیورسٹی کے سامنے بھی یہ مسئلہ درپیش ہوا کہ وہ آئندہ تقاضوں پر نظر رکھتے ہوئے اپنے نظام تعلیم میں کیا کیا ضروری تبدیلیاں کرے اور اردو کو اس درسگاہ میں کیا حیثیت دے ۔ ایک گروہ کا خیال تھا کہ اب وقت آگیا ہے کہ مسلم یونیورسٹی کو اردو یونیورسٹی میں تبدیل کردیا جائے اور اس کی تیاری ابھی سے شروع کردی جائے ۔ عین اس موقع پر « هندوستانی » کے مسئلے کو ایک دوسرے گروہ نے اٹھایا ۔ پہلا گروہ ہرچند چیخا کیا کہ هندوستانی کا جواز اور تائید علمی ، تعلیمی، تہذیبی اور آئینی کسی سطح پر نہیں ملتا ، هندوستانی کا باقاعدہ کفن دفن خود آئین ساز اسمبلی کرچکی ہے اس لئے اس وقت اس سوال کو اٹھاکر صرف اردو کی حیثیت کو کمزور کرنا مقصود ہے ہے، لیکن معاملہ ٹلتا رہا ۔ حتی کہ دس سال کے عرصے میں یو ۔ پی سرکار کی یک طرفہ لسانی پالیسی کے نتیجہ کے طور پر ایک دن علی گڑھ کو احساس ہوا کہ وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا ۔ ابتدائی اور ثانوی مدارج سے اردو کو نکال کر یہ بات ثابت کردی گئی کہ اردو یونیورسٹی اب خلا میں تعمیر نہیں کی جا سکتی ۔ مسلم یونیورسٹی کے اختیاری اور اعلیٰ اردو کے درجوں میں طلباء کی تعداد روز بروز گرنے لگی اور اسی نسبت سے لازمی زبان ہونے کی وجہ سے ابتدائی اردو کے طالب علم دگنے نہیں بلکہ تین گنے

ہوگئیے - ایسی صورت میں اب مسلم یونیورسٹی کے لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ پانچ سال کے اندر اس بات کا اعلان کردے کہ اس یونیورسٹی کو بھی یو - پی کی دیگر یونیورسٹیوں کی طرح ایک ہندی یونیورسٹی میں تبدیل ہونا پڑےگا -

---

اردو بولنے والی موجودہ نسل اپنی زبان کے بارے میں ایک عجب قسم کے ذہنی انتشار میں مبتلا ہے - دل کی گواہی کچھ اور ہوتی ہے، عقل کا اشارہ کچھ اور - زبان چونکہ ایک سماجی ادارہ ہوتا ہے اس لئے اس کے بننے اور بگڑنے کی داستان میں «دل» اور «انسان» کا آجانا ضروری ہے - بعض اوقات فطرت اور فطری قوانین کی ساری ناہمواری وکجروی اس «انسان» کی زد پر ہوتی ہے، بعض اوقات جب سستی عقل پسندی غالب آجاتی ہے تو انسان خود کو ان کے حوالے کردیتا ہے - لیکن یہ حقیقت ہے کہ موجودہ نسل اپنی زبان کے مستقبل کے بارے میں کچھ بھی نہیں سوچ رہی ہے - شاید سوچ بھی نہیں سکتی ہے - اس کی حیثیت ڈرامے کے اس کردار کی سی ہے جو اپنا پارٹ اس کے آخری ایکٹ میں ادا کر رہا ہو - رہ رہ کر اس کی نظر اس زبان کے ماضی کی طرف جاتی ہے، وہ دو مختلف تہذیبوں اور خاندان السنہ کی باہمی کشمکش کا نظارہ کرتا ہے، اس کے بعد ان کے باہمی سمجھوتے کو دیکھتا ہے، اس ارتباط و اختلاط کو دیکھتا ہے جس کا نقطۂ عروج اُنیسویں صدی کے وسط میں ملتا ہے - سر سید کی طرح پکار اُٹھتا ہے کہ اُردو ہم سب کی زبان ہے - اس منتہا کے بعد پلاٹ کا جھکاؤ خاتمہ کی جانب شروع ہوتا ہے - تہذیبی و لسانی تاریخ کی وہ لہر پیچھے ہٹنا شروع ہوتی ہے جو ازمنۂ وسطیٰ میں سارے ہندوستان پر چھا گئی تھی - ایک نئی تہذیبی اور لسانی لہر یہیں کے ساگر سے اُٹھتی ہے اور اُنیسویں صدی کے اختتام تک دیکھتے دیکھتے سارے شمالی ہند پر چھا جاتی ہے - پیچھے ہٹتی ہوئی لہر کبھی کبھی پلٹنے کی کوشش بھی کرتی ہے لیکن ساحل اور کگارے سخت سے سخت تر ہوتے جا رہے ہیں - اردو کی موجودہ نسل عین اس مقام پر استادہ ہے !

یہ صورت حال دیکھ کر عمرانی علوم کا ایک ماہر جو نام و نہاد معروضی نقطۂ نظر کے تحت خود کو تہذیبی جانب‌داری سے بالاتر سمجھتا ہے اور جس کی نظر میں یورپ میں لاطینی کے عروج و زوال اور اسپین میں عربی کی توسیع و اخراج کی داستان ہے، یہی حکم صادر کرےگا کہ عربی کے لسانی اثرات مکمل طور پر ہند آریائی زبان کی لپیٹ میں

آچکے ھیں اور وہ دن دور نہیں جب ازمنۂ وسطیٰ کی لسانی یادگار کے اس ملک میں صرف چند نقش باقی رہ جائیں گے ۔ تاریخ کے بے پناہ سیل اور عقیدۂ جبر کا اشارہ یہی ھے : اس لئے مقام سپر اندازی ھے نہ کہ تیر اندازی ۔

لیکن ماھر عمرانیات کے اس تجزیہ سے لسانی اقلیت کے فرد کی تشفی اسی طرح نہیں ھوتی جس طرح لسانی قوم پرست ، عالمی زبان کے امکانات کو ھمیشہ مشتبہ نظروں سے دیکھتا ھے ۔ تاریخ معاشیات ھو کہ تاریخ سیاسیات ، اس کی اُمیدوں کا مرکز وہ انفرادی عزم اور ارادے ھوتے ھیں جو مستثنیات قائم کرتے ھیں ۔ فکری اعتبار سے ھر سطح پر انسان کو نقطہ اور دائرہ کے باھمی رشتے اور تعلق کا تعین کرنا ھے ۔ انفرادیت کا مسئلہ ھو یا اجتماعیت کا ، قومیت کا ھو یا بین‌الاقوامیت کا ، اکثریت کا ھو یا اقلیت کا ، جمہوریت کا ھو یا آمریت کا ، نقطۂ اور دائرہ کا مسئلہ ھر مقام پر پایا جاتا ھے ۔ اقلیت اور اکثریت کی تہذیب و زبان کے باھمی روابط کا تعین کئی طرح ھو سکتا ھے ۔ اس کا بھی امکان ھے کہ محل بنتے چلے جائیں لیکن گھروندے قایم رھیں ۔ یہ بھی ھو سکتا ھے کہ ایک محل کی خاطر گھروندوں کو پہلے مسمار کردیا جائے ۔ مختلف ملک اور مختلف تہذیبیں اپنے اپنے انداز میں ان مسائل کو حل کرنے میں مصروف ھیں ، لیکن اجتماعیت کے مقابلے پر اگر انفرادیت کی کوئی حیثیت ھے ، بین‌الاقوامت کے علی‌الرغم اگر قومیت زندہ رھے‌گی تو اس بات کی توقع محض جذباتی نہیں کہی جا سکتی کہ اکثریت کے لامحدود دباؤ کے باوجود اقیلتیں اپنے تہذیبی اور لسانی ورثے کو بچا سکتی ھیں ۔ لیکن یہ منصب اور نصیبہ صرف انہیں اقیلتوں کے لئے مخصوص ھے جو ایک اسرائیلی عزم پر فائز ھوں !

مکتوب سر سید

ڈاکٹر مختار الدین احمد ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

سر سید کے خطوط کا کس قدر مختصر حصہ ہمارے سامنے ہے ، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ « خطوط سر سید » مرتبۂ سر راس مسعود میں وقارالملک نواب مشتاق حسین خاں کے نام خط (۳٤) نومبر سنہ ۱۸۹۱ء کا لکھا ہوا ہے ۔ اس کے بعد خط (۳۵) درج ہے جو چار سال کے بعد یعنی نومبر سنہ ۱۸۹۵ء کا تحریر کردہ ہے ۔ یہ امر کسی طرح باور نہیں کیا جا سکتا کہ سر سید اور وقارالملک میں چار سال تک بالکل خط کتابت نہیں ہوئی ۔ قیاس ہے کہ اس عرصے میں سیکڑوں خطوط لکھے گئے ہوں گے لیکن وہ ہمارے سامنے نہیں ۔ مندرجۂ ذیل خط کی اشاعت جو سر سید کے خطوط کے کسی مجموعے میں اب تک نہیں چھپا ہے اس خلا کو بھرنے کی ایک ناچیز کوشش ہے ۔

یہاں وقارالملک کے خط کا وہ حصہ درج کرنا بے محل نہ ہوگا جس کے جواب میں سر سید نے مندرجۂ ذیل خط سپرد قلم کیا ہے ۔

وقارالملک اپنے ایک خط مورخہ ۲۳ اپریل سنہ ۱۸۹۳ء میں سر سید کو لکھتے ہیں :

« مجموعۂ خطوط آج پہنچ گئے اور اخبار میں وہ مضمون بھی میں نے بہت دلچسپی سے دیکھا جسکی طرف جناب نے اشارہ فرمایا تھا ، بہت درست ہے ۔ صرف دو باتیں اس میں قابل عرض ہیں ۔ ایک تو یہ کہ مشن اسکولوں کی تعلیم کا اثر معلوم نہیں کہ اور غیر عیسائی قوموں پر کیا پڑتا ہے ، مسلمانوں کی نسبت تو میں کہہ سکتا ہوں کہ علاوہ مذہبی رکاوٹوں اور مذہبی خطرات کے مشن اسکولوں اور کالجوں کی تعلیم مسلمانوں میں غیرت کو باقی نہیں رکھتی ۔

دوسرے گورنمنٹ کے کالج و اسکول اگر بالکل نہیں تو بطور دفع الوقتی کیے تو ضرور ہمارے لئے البتہ کافی ہوں گے اور مسلمانوں کو ان مقامات پر جہاں وہ اسکول و کالج ہوں ایسی اعلی درجے کی تعلیم کے لئے اسی پیمانہ تک دوسرے کسی انتظام کی ضرورت نہ ہوگی بشرطیکہ ان میں ہماری مذہبی تعلیم کا ضروری بندوبست ہو جاوے یعنی وہ اسکیم جو میں نے پیش کی ہے انشاء اللہ چل جاوے گی اور اس کے بعد آپ کا یہ مقصد بخوبی حاصل

ہوگا اور جو تھوڑا سا خرچ اس اسکیم کو چلانے کے لئے مختلف مقامات پر درکار ہو وہ کوئی ایسا بڑا خرچ نہیں ہے جس سے اس کالج کے سرمایہ میں کوئی روک پیدا ہوگی بلکہ ان اسکولوں اور کالجوں میں انگریزی تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم حاصل ہوجانے سے مسلمان طلباء میں ایک قسم کا میلان مدرسۃ العلوم کی نسبت پیدا ہوجاوے گا» ۔

علی گڑھ
۲۶ اپریل سنہ ۱۸۹۳ء ۔

[عزیزی و مکرمی نواب وقارالملک بہادر]

[...] اس قدر بات بالکل سچ ہے مگر میری رائے میں مشنری اسکولوں اور کالجوں سے تبدیل مذہب نہیں ہونے کا ۔

میرے نزدیک جس طرح آپ چاہتے ہیں انتظام ہونا غیر ممکن ہے ، تعجب ہے کہ آپ اس کو آسان سمجھتے ہیں ۔ اس کا انتظام صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ طالب علموں کو کسی قدر اسکالرشپ دی جاوے اور نیٹ اسکول (مدارس شبینہ) ایک مکان میں صرف مذہبی تعلیم کے لئے جاری کیا جاوے ۔ چند روز بعد آپ بھی اتفاق کریں گے کہ جو آپ چاہتے ہیں اس کا ہونا ممکن نہیں ہے گو آپ نہ مانیں مگر اس طرح پر مذہبی تعلیم سے کوئی فائدہ نہیں ہے ۔ مذہبی تعلیم سے اگر کچھ فائدہ ہو سکتا ہے تو اسی طرح ہو سکتا ہے جس کا بیان میں نے الہ آباد کی اسپیچ میں کیا ہے مگر افسوس کہ آپ ضدی شخص ہیں اور اپنی رائے سے کسی طرح نہیں ہٹتے ۔

ہم نے چندے کی کتابیں حسب مراد اسپیچ الہ آباد احباب کو تقسیم کرنی شروع کردی ہیں ۔ کسی شخص سے ایک روپیہ سے زیادہ نہیں لیا جاتا ہے ۔ امروہہ میں چندہ تحصیل کرنا آپ کے ذمہ قرار دیا ہے ، اگرچہ محنت کا اور کسی قدر بے حیا ہوجانے کا کام ہے ۔ پس آپ اجازت دیں تو آپ کی خدمت میں بھی کتاب مرسل ہو لمور باشندگان امروہہ سے چندہ قلیل تحصیل فرمائیے ۔

والسلام خاکسار
سید احمد

دیوان سراجی

از

پروفیسر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سراجی فارسی زبان کا ایک بلند پایہ شاعر تھا، مگر بدقسمتی سے اس کا کلام گوشۂ گمنامی میں ایسا جا پڑا کہ آج تک اس کے دیوان کے کسی مخصوص نسخے کا صراحۃً پتا نہیں چل سکا ہے، بڑی مسرت کی بات ہے کہ اس شاعر کے دیوان کا ایک نسخہ حبیب گنج کے ذخیرہ میں موجود ہے جس کا تعارف یہاں کرایا جا رہا ہے۔

سراجی کا نام سراج الدین بتایا جاتا ہے جو تذکروں اور فرهنگوں میں اپنی وطنی نسبت سگزی یا سجستانی کے ساتھ ذکر ہوتا ہے۔ لیکن اس کی شخصیت کے تعین کے سلسلے میں تذکرہ نویسوں میں سخت اختلاف رائے ہے - کوئی اسے سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱ ھ) سے منسوب کرتا ہے تو کوئی ساتوی صدی ہجری کا شاعر قرار دیتا ہے - اس سلسلے میں چند تذکروں کے اقتباس درج کئے جاتے ہیں۔

> سراج الدین سگزی، دیوان وی معروف و مشهور است قریب پنج هزار بیت ـ اکثر اشعار او درمدح ملوک مکران نصرت الدین ابوالفتح و سلسلۂ ایشان است و مدح ناصر الدین محمود بن سبکتگین نیز گفته و در نعت و منقبت هم تعریف بسیار گفته و در سال شش صد و بیست و هشت به مدینۂ معظمه رسیده، قصیدۂ «مصطفی» ردیف در نعت گفته. گاهی سراج و اکثر سراجی تخلص میکند و محمد عوفی از و حرف بگفته، و شاید وی از آن سراجها باشد که وی نام برده، و لیک اظهار سیادت و اصل که سگزی است نه شده۔ اما اشعاری که وی از ایشان نوشته در دیوان این سراجی سگزی که نزد بنده است مطلقاً نیست و بدین تاریخ که مذکور شد تا زمان محمود غزنوی تفاوت بسیار است۔
>
> (عرفات عاشقین نسخۂ حبیب گنج ورق ۱۵۲ الف)

سید عالیقدر دانا و فاضل بود و پنج هزار بیت دیوان داشته، مدح ملک نصرت الدین سیستانی میگفته، زمان ناصرالدین را نیزْ دریافته، مدینهٔ معظمه رفته و قصیدهٔ در نعت مردّف بردیف مصطفی گفته . . . و بعضی اورا معاصر سلطان غزنوی ندانسته و ممدوح وی را دیگری از ملوک سیستانی قرار داده، برخی او را و سراجی خراسانی را یکی دانسته اند۔
(مجمع الفصحا ج ۲ ص ٦٩٧)

سید سراج الدین سگزی از استادان زبردست فن سخنوری بوده، مداحی ملوک مکران خاصّه نصرت الدین ابوالفتح و سلسلهٔ ایشان نموده و مداحی ناصرالدین محمود بن محمود سبکتگین نیز کرده۔ در نعت و منقبت نیز قصائد غرا دارد۔ (ریاض الشعرا ورق ۱۷۳)

سید سراج الدین سجستانی از قدماست، مادح ناصر الدین محمود بن سبکتگین بوده است۔ (مخزن الغرائب جلد ۲ ص ۱۷۳)

دراصل تذکرہ نویسوں کو دھوکا ہوا ہے۔ انھوں نے اس کو غلط طور پر ناصر الدین محمود بن سبکتگین غزنوی کے عہد کا شاعر قرار دیا ہے۔ بلاشبہ سراجی نے متعدد قصیدے ناصرالدین محمود کی مدح میں لکھے لیکن یہ بادشاہ التتمش(م ٦۳۳ھ) کا بیٹا تھا۔ تذکرہ نویسوں کی غلط فہمی کی بنیاد غالباً یہ اشعار رہے ہوں گے :

خورشید زمانہ ناصر الدین دریا کف آسماں جنابی
محمود شہنشہ ابن سلطان محمود سبکتگین خطابی

لیکن ناصر الدین محمود کو محمود غزنوی نہ سمجھنے کے حسب ذیل وجوہ ہیں :

۱۔شمس الدین التتمش کے دور کے کئی افراد کی مدح میں قصیدے لکھتا ہے جن میں سب سے زیادہ ممتاز نظام الملک جنیدی ہے۔ اسی جنیدی کے نام محمد عوفی نے «جوامع الحکایات» معنون کی تھی۔

۱۔نظام الملک کے عزیز ضیاء الملک جنیدی کی مدح میں بھی کئی قصیدے لکھے ہیں۔ یہ شخص التتمش کے زمانے میں امیر داد تھا۔

۳۔٦۲۸ ہجری میں حج کو گیا۔ ظاہر ہے جو شخص محمود غزنوی کے دور کا شاعر ہوگا وہ ساتویں صدی تک کیونکر زندہ رہے گا۔

۵۔۔ناصر الدین محمود کو ہندوستان کا شہزادہ قرار دیتا ہے جو محمود غزنوی پر بالکل صادق نہیں آسکتا -

۶۔۔دہلی کے قیام کا ذکر کرتا ہے - ظاہر ہے محمود غزنوی سے دہلی کی کیا نسبت ہو سکتی ہے -

اس سلسلے کے چند شعر درج کئے جاتے ہیں -

بر فرازم رایت انصاف چو بر فال سعد　　چتر میمون ملک محمود سلطان می رسد

قرۃ عین شہنشہ ناصر دنیا و دین　　آنکه حرزش روز رزم از فضل یزدان می رسد

خسروا ہندوستان تا موکب میمون تو　　مژدۂ ملک عراقین و خراسان می رسد

آصف ثانی قوام الدین والدنیا که شاه　　شد ز رای او به تعظیم سلیمان در جہان

تا نظام الملک شاہنشاہ شمس الدین توئی　　و ز تو ماند ہم بدان تحسین واحسان‌درجہان

شه غیاث الحق و الدین لطفہا فرمود و خواست　　تا مگر گم گردد از من رنج وخذلان‌در جہان

خجستہ شہر چو دہلی و دلربای چو من　　که کرد ہجر بہنگام وصل یار گزین

و لیک دہلی اگر فی المثل بہشت شود　　تو حور عین که نباشد ترا به حسن قرین

لیکن دہلی آنے سے پہلے وہ مکران میں ایک مدت تک تھا اور وہاں کے بادشاہوں اور وزیروں کی مدح کرتا رہا - چنانچہ موجودہ دیوان کا بیشتر حصہ انہیں کی مدحیہ نظموں پر مشتمل ہے - سراجی کے مکرانی ممدوحین میں حسب ذیل خصوصیت سے قابل ذکر ہیں -

نصرت الدین ابو الخطاب ، تاج الدین ابو المکارم ، ناصرالدین ، سیف‌الدین ، معزالدین ، ضیاء الدین محمود بن ابو بکر ، وجیہ الدین ، شمس الدین اتابک پور ابراہیم ، جلال الدین فرامرز ، سابق الدین ، نورالدین -

نصرت الدین ابو الخطاب کے ایک مدحیہ قصیدے کے ضمن میں ۶۰۹ ہجری کا ذکر اسطرح کرتا ہے :

ماه فروردین در آمد روز نو روز قدیم　　سال ہجرت خی وطی بر حکم احکام قدیم

ظاہر ہے کہ اس سنہ کے بعد بھی کچھ دنوں مکران میں رہا ہوگا - اس کے بعد وہ کسی بادشاہ جمال الدین سالار ابو الفتح کی خدمت میں پہنچتا ہے - ایک قصیدے میں حاضری

کی تمنا اور دوسرے میں دربار میں شرفیابی کا ذکر کرتا ہے :

روز من همچو دو چشم تو دژم گشت ز چرخ   جز بدیدار خداوند همایون نشود
خسرو عصر جمال الدین خورشید هنر   آنکه جز با شرفش اوج فلک دون نشود
شاه جم مرتبه سالار ابو الفتح که اوست   آنکه جز خاک درش تاج فریدون نشود
سالها شد که مرا آرزوی خدمت تست   این تمنا بمن دل شده مقرون نشود

خسرو والا جمال الدین که خاک پای او   چرخ را چو توتیا درچشم کیوان می رسد
مایهٔ فتح و ظفر سالار ابو الفتح آنکه او   هرچه خواند از ملک بر حکم او آن می‌رسد
شکر یزدان را که محروس و سلامت یافتم   پیش تو از بارگاه شاه مکران می رسد

غالباً اس کے بعد سراجی ہندوستان آیا ہے ، اس وقت دہلی کے تخت پر شمس‌الدین التتمش متمکن تھا - سراجی نے شاہزادہ ناصر الدین کی بارگاہ میں رسائی حاصل کی ، اور اسکی خدمت میں متعدد قصیدے پیش کئے - چونکہ ناصرالدین محمود التتمش کے چھوٹے بیٹے کا بھی نام تھا جو ٦٤٤ ھجری میں تخت نشین ہوا تھا ، اس لئے غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ سراجی نے اس بادشاہ کی مدح کی ہو- مگر واقعہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ ممدوح کی فتوحات اور جنگوں کا ذکر بادشاہ کے ساتھ ساتھ کرتا ہے جو صرف بڑے بیٹے ناصر الدین محمود پر صادق آسکتا ہے ، اس کے نتیجے میں ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ سراجی ٦٢٦ سے بہت قبل دہلی آچکا ہے کیونکہ اس سنہ میں ناصر الدین محمود کا انتقال ہو چکا ہے -

التتمش کے وزیر نظام‌الملک جنیدی اور امیرداد ضیاءالملک جنیدی کے علاوہ دہلی کی متعدد شخصیات سراجی کی توجہ کا مرکز بنیں جن میں سب سے ممتاز معین‌الملک مسعود اشعری کی شخصیت ہے -

سراجی دہلی ہی سے حج کو گیا - ویسے بیت‌اللہ کی زیارت کا شوق مدتوں سے اس کے دل میں جوش مار رہا تھا چنانچہ دو قصیدے اسی سلسلے میں لکھے - پہلے میں کہتا ہے :

هوس بارگی کعبه گرفتست مرا   زین هوس کار بسامان شود ان شاءالله
جان پر درد دل خستهٔ مجروح مرا   دیدنش مرهم درمان شود ان شاءالله
کعبه جان من و جان بوصالش مشتاق   جان مسکین بر جانان شود ان شاءالله

دوسرے قصیدے میں حج کی جزیات بیان کرتے ہوئے اپنے شوق کا اظہار کیا ہے، تیسرا قصیدہ روضۂ رسول پر بیٹھ کر لکھا ہے - اس کی ردیف مصطفی ہے اور اسی کا ذکر بعض تذکروں میں پایا جاتا ہے :

آخر از فضل عمیم کردگار مصطفی   آمدم بعض از مشقت در جوار مصطفی
گفتم این غرا قصیده هر که بر خواند تمام   شادمان گردد چو باشد دوستدار مصطفی
سال از تاریخ فا و کاف خا با آن بهم   شد تمام این خوش قصیده در مزار مصطفی

سراجی نے اپنے وطن خراسان اور اپنی سیادت کا ذکر متعدد بار کیا ہے مثلاً :

خداوندا سراجی آنکه دارد   ز نسل مرتضی اصل طهارت
بنده را در حق حویشی دو حق واجب دان   حق هم شهری و دیگر حق آل یاسین
صدرا سراجی آنکه به هنگام انتسات   اندر نسب به عترت مختار می رسد
فخر بر مکران نمود اندر هوای خدمت   گرچه اصل پاکش از خاک خراسان در رسد
من ثنای تو بالفاظ خراسان گویم   که مرا آب و گل از خاک خراسان برخاست

خراسانی ہونے کے باوجود سراجی اسی نام کے ایک خراسانی شاعر سے جس کا ذکر «عرفات» اور «مجمع الفصحا» میں خصوصیت سے آیا ہے، بالکل الگ ہے - اُس کے تحت جو اشعار درج ہیں ان میں سے کوئی سراجی کے دیوان میں شامل نہیں -

چونکہ سراجی کا تعلق التتمش کے عہد سے ہے اور اب تک اس کے دور کے کسی شاعر کا دیوان دریافت نہیں ہو سکا ہے، اس بنا پر سراجی کے دیوان کا انکشاف بڑی مسرت اور افتخار کا باعث ہے -

یہ دیوان حبیب گنج کے ذخیرے میں محفوظ ہے جو ۷ × ۴٫۵ انچ تقطیع کے ۱۲۰ ورق پر پھیلا ہوا ہے - ہر صفحے میں ۱۹ سطریں ہیں - اس حساب سے کل اشعار کی تعداد چار ہزار اشعار سے زیادہ ہوگی - دیوان کی ابتدا ناقص ہے، لیکن چند ہی ورق کے غائب ہونے کا خیال ہوتا ہے اس لئے کہ ایک ناقص اور دو مکمل قصیدوں میں حج اور زیارت روضۂ رسول کا ذکر ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صرف حمد سے متعلق قصیدے غائب ہیں - درمیان میں دو جگہ ورق ۷۵ اور ۸۷ کے بعد ورق غائب ہیں -

زیر نظر دیوان قصائد، ترجیع بند، ترکیب بند اور مراثی پر مشتمل ہے آخر میں ایک رباعی ہے جس میں «قمری» تخلص استعمال ہوا ہے - سراج الدین قمری نام کا ایک شاعر گذرا ہے، ممکن ہے یہ رباعی اسی کی ہو کیونکہ تذکروں کے بیان سے صاف واضح

ہے کہ اس کا تخلص سراجی اور سراج تھا - مجھے بھی پورے دیوان میں عموماً سراجی اور چند جگہ سراج تخلص ملا، البتہ آخری رباعی اور اس سے پہلے کے ایک چھوٹے سے قطعہ میں قمری تخلص ہے جو بظن غالب الحاقی ہے -

دیوان کی ترتیب حروف تہجی کے اعتبار سے نہیں ہے، پہلے مذہبی قصائد ہیں پھر التزامی، پھر عام مدحیہ - ہندوستان کی شخصیات سے متعلق قصائد شروع اور درمیان میں ہیں اور مکران کے بادشاہوں وغیرہ سے منسوب نظمیں درمیان میں اور خصوصیت سے آخر میں ہیں -

سراجی کا دیوان تاریخی معلومات کے لحاظ سے نہایت اہم ہے، خاص طور پر مکران کے بادشاہوں اور وزیروں کے متعلق مفید معلومات بہم پہنچ سکتی ہیں -

سراج خوش فکر شاعر تھا، اس نے اپنے زمانے کے مذاق کے مطابق التزامی اور مصنوع قصائد بہت کہے ہیں - غلام بادشاہوں کے دور میں ہندوستان میں مصنوع قصائد لکھنے کا بڑا رواج تھا چنانچہ شہاب مہمرہ، عمید تولکی اور تاج‌الدین بخاری وغیرہ شعرا نے اس طرح کا کافی کلام یادگار چھوڑا ہے - اس شاعر نے انوری (م : ۵۸۳ ھ)، خاقانی (م : ۵۹۵ ھ) اور مجیر بیلقانی (م : ۵۸۶ھ) کا ذکر کیا ہے -

اس دیوان کی اہمیت کے پیش نظر راقم نے اس کے تنقیدی متن کی ترتیب شروع کردی ہے، پروفیسر سعید نفیسی کے کتابخانے میں ایک مجموعہ ہے جس میں منجملہ چھ اور قدیم شاعروں کے سراج الدین سگزی کا بھی کلام شامل ہے - یہ مجموعہ ۸۲۱ھ میں تیموری شہزادے ابراہیم سلطان کے لئے تیار ہوا تھا - ہمارا نسخہ اس کے بعد کا ہے لیکن خاصہ قدیم اور بڑی حد تک غلطیوں سے پاک ہے -

الحاق اور دیوان انوری مرتبۂ پروفیسر نفیسی

از

پروفیسر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تاریخی و ادبی تحقیق میں سب سے اہم و مشکل مسئلہ متن کی تحقیق ہے۔ اس مسئلے کی اولیت و اہمیت اس بنا پر ہے کہ بغیر اس بات کے تعین کے کہ کسی شخص کا اصل کلام کیا ہے، اس کے اور اس کے خیال و فکر کے متعلق دیانت‌داری سے کسی قسم کی گفتگو شروع ہی نہیں ہوسکتی۔ مثلاً ارسطو کے خیالات یا افلاطون کے افکار تو ان کی کتابوں ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں اور جب تک قطعی طور پر یہ نہ معلوم ہو کہ ان کی کتاب کا متن ہر طرح کے سقم سے پاک ہے، اس وقت تک نہ ارسطو یا افلاطون کے افکار اور نہ ان کی زبان و طرز نگارش کے متعلق کوئی رائے قائم کی جاسکتی ہے۔ جتنی بڑی توجہ کسی کتاب کی تحقیق پر صرف کی جائے اس کی کیا ضمانت ہے کہ اس کتاب کا متن وہی ہے جو مصنف کے اپنے تراوش خامہ کا نتیجہ تھا۔ سیکڑوں ہزاروں سال پہلے کے مصنف کی کہی ہوئی بات کو من و عن، بغیر کسی قسم کے فرق کے متعین کرنا جس قدر مشکل ہے اس کا اندازہ یوں ہوسکتا ہے کہ اپنے ہی زمانے کی کوئی بات چند روایتوں کے بعد شاید اپنی اصل سے جتنی دور ہوتی ہے اتنی دوری کسی دو چیزوں میں نہیں ہوتی۔

فارسی ادبیات میں تحقیق متن کا معاملہ بھی اتنی ہی مشکلوں اور دشواریوں سے دچار ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ جتنی ہی کاوش کی جاتی ہے اتنی ہی الجھن اور پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے، تحقیق کا ایک قدم آگے بڑھتا ہے تو پیچ در پیچ مسائل ابھرتے رہتے ہیں۔ فارسی میں متن کی تحقیق کا مسئلہ ابتدائی منزل سے بہت آگے پہنچ چکا ہے یعنی دواوین سے بڑھکر تاریخوں، تذکروں، بیاضوں، فرہنگوں وغیرہ کی مدد سے شاعروں اور ادیبوں کے کلام مدون اور مرتب کئے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کوئی شاعر یا ادیب ایسا نہوگا جس کے کلام کے متعلق باوثوق طور پر یہ کہا جاسکے کہ اس میں کسی قسم کی ترمیم و تنسیخ، حک و اصلاح عمل میں نہیں آئی۔ بات یہ ہے کہ جو شاعر جتنا ہی مشہور و مقبول ہوتا ہے اتنا ہی اس کے کلام میں الحاق ہونے کا موقع رہتا ہے۔ اس کا کلام

بار بار نقل ہوتا ہے اور ہر بار شعوری و غیر شعوری طور پر ترمیم و تنسیخ ، حذف و اضافے کا عمل جاری رہتا ہے کیونکہ دنیا میں کوئی دو قلمی نسخے یکساں نہیں ہوسکتے ۔ اور اسی بنا پر تحقیق کے نقطۂ خیال سے پریس کی سب سے بڑی دین نسخوں کی یکسانی ہے ، خواہ غلطی اور سقم ہی کی یکسانی کیوں نہو ۔

غیر مناسب نہوگا کہ اس سلسلے میں چند مثالیں اس طرح کی پیش کردی جائیں جن سے اندازہ ہوجائے کہ فارسی کے شاعروں اور ادیبوں کی کتابیں اتنی قابل اعتماد نہیں ہیں جتنی ہونی چاہئے ۔ کوئی مصنف ایسا نہیں جس کے کلام کے متعلق اختلاف رائے نہو ، صرف اسی کے متعلق اتفاق ہوگا جس کے کلام کا صرف ایک نسخہ موجود ہو ۔ مثالیں ملاحظہ ہوں :

رودکی کی طرف منسوب یہ نظم : بیار آن می کہ پنداری روان یا قوت نابستی « المعجم فی معاییر اشعار العجم » ص ۳۳٦ میں معزی کی بتائی گئی ہے ۔

عنصری کے نام کے چھ قصیدے « مونس الاحرار » میں درج ہیں جو مطبوعہ دیوان میں نہیں، اور اسی کتاب میں اس دیوان کے دوقصیدے ظہیر فاریابی کے نام درج ہیں ۔

ابوالفرج رونی کا ایک قصیدہ کلاتی کے یہاں ہے جو مطبوعہ دیوان میں شامل نہیں ۔

مسعود سعد سلمان کے دو قصیدے جو دیوان میں موجود ہیں وہ « مونس الاحرار » میں حکیم دیولی کے نام سے درج ہیں ، ان میں سے ایک صاحب « فرہنگ جہانگیری » کے بیان کے مطابق حکیم دیولی ہی کا ہے ۔

یوسف زلیخا مدتوں تک فردوسی کی ملک سمجھی جاتی رہی ، اور اس کے نام سے طبع بھی ہوگئی ہے ، لیکن نقادوں اور محققوں کا متفقہ فیصلہ ہے کہ یہ نسبت غلط ہے ۔

سنائی کے دیوان کی ایک نئی ترتیب میں جس کے تین نسخے راقم کی نظر سے گذرے ، ۳٦ قصیدے ، ۳۷ غزلیں ، ۱۷ قطعے ، ۵۸ رباعیاں مطبوعہ دیوان سے زائد ہیں ۔ اسی کا ایک مشہور قطعہ : آمد آن رگ زن مسیح پرست الخ ، « لباب الالباب » میں ابو رجا غزنوی کی طرف منسوب ہے اور یہی قطعہ عنصری کے دیوان میں بھی شامل ہے ۔ اس کی تین ابیات « فرہنگ اسدی » کے ایک قدیم قلمی نسخے میں مجلدی گرگانی کے نام درج ہیں ۔ گمان غالب یہی ہے کہ یہ قطعہ عنصری ہی کا ہو - باقی سب کے یہاں الحاق ہے ۔

« مونس الاحرار » میں سید حسن غزنوی کی چند ایسی نظمیں درج ھیں جن میں سے ایک قطران کے دیوان میں اور بعض معزی کے یہاں کی ھیں - اسی بیاض میں شمس طبسی کے نام سے چند نظمیں ھیں جن میں سے ایک سنائی اور دو مسعود سعد سلمان کے دیوان میں ھیں -

قطران کے نام کلاتی نے تین ایسے قصیدے درج کئے ھیں جو مطبوعہ دیوان میں نہیں -

سید عزالدین علوی بلبن کے دور کا ایک شاعر ھے - « مونس‌الاحرار » میں اس کے نام ایک قصیدہ صنعت مہملہ میں درج ھے جو مجیر بیلقانی کا معلوم ھوتا ھے اس لئے کہ دیوان کے علاوہ « المعجم فی معاییر اشعار العجم » میں مجیر ھی کے نام سے ھے -

ادیب طبری کا ایک قصیدہ کلاتی اور جاجرمی کے یہاں نقل ھے - عوفی نے اسے امیر منصور بزر جمہر قسیم بن ابراھیم کی ملک بتایا ھے لیکن پروفیسر نفیسی کے نزدیک اس کا مصنف ادیب نطنزی ھے -

دیوان ظہیر فاریابی جو طہران سے ۱۳۲٤ شمسی میں شائع ھوا ھے اس میں شمس طبسی کے تقریباً سارے قصائد شامل ھو گئے ھیں -

نظامی گنجوی کے دیوان میں جتنی غزلیں دوسرے شاعروں کی شامل ھیں ان کی تعداد شاید اصل ھی کے برابر ھو -

فرید الدین عطار کی طرف متعدد ایسی مثنویاں منسوب ھیں جو درحقیقت ان کی نہیں ھیں - یہی حال سنائی کا بھی ھے - خود حدیقۂ سنائی جو چھٹی اور ساتویں صدی کے قلمی نسخوں کی بنیاد پر طبع ھوئی ھے الحاق سے پاک نہیں ھے -

حافظ کے دیوان میں الحاق کے سلسلے میں متعدد مضامین نکل چکے ھیں - ڈاکٹر قاسم غنی اور علامۂ قزوینی کا مرتب کردہ نسخہ نہایت معتبر سمجھا جاتا ھے، لیکن اب یہ بات مسلم ھو چکی ھے کہ یہ دیوان حافظ کے جملہ کلام کو حاوی نہیں -

ان مثالوں سے جو بطور نمونہ مشتے از خروارے ھیں، طے ھوجاتا ھے کہ جہاں تک فارسی شاعروں اور ادیبوں کے کلام کا تعلق ھے، ان میں ابھی تحقیق کی بڑی گنجائش ھے اور اس اعتبار سے کسی شاعر یا ادیب کا کلام مستثنی نہیں ھے - چنانچہ آج کی صحبت میں فارسی کے ایک مشہور شاعر انوری کے کلام کا مطالعہ اسی اعتبار

سے کیا جا رہا ہے جس میں کافی الحاق ہے ۔ اور اس الحاق کے بارے میں سطور ذیل میں چند باتیں پیش کی جاتی ہیں ۔

اس مسئلہ پر سب سے پہلے ہندوستان کے مایۂ ناز محقق و ادیب پروفیسر شیرانی نے توجہ کی اور « تنقید شعرالعجم » میں دیوان انوری مطبوعۂ نول کشور کے تحت واضح طور پر لکھا کہ اس دیوان میں ہندوستان کے ایک قدیم شاعر تاج ریزہ کا کلام شامل ہے چنانچہ دس قصیدوں کی نشاندھی کی جن میں ایک التتمش ، چار رکن الدین فیروزشاہ ، دو التتمش کے وزیر نظام الملک جنیدی ، دو التتمش کے دوسرے بیٹے غیاث الدین محمد اور ایک رضیہ کی مدح میں ہیں ۔ ان میں صرف آخرالذکر کے متعلق ان کو برابر شک رہا جو کبھی زائل ہو جاتا اور کبھی یقین کی حد تک پہنچ جاتا ۔ پروفیسر شیرانی کے بعد آغا عبدالستار خاں نے اس مسئلہ پر پوری توجہ کی چنانچہ انہوں نے اسلامک کلچر کے جولائی ۱۹۴۰ کے شمارے میں تاج ریزہ پر ایک مختصر مگر نہایت جامع اور مدلل مضون لکھا ہے ۔ ان مضامین کے نکلنے کے بعد کچھ اور لکھنے کا موقع نہیں رہا ۔ لیکن ۱۳۳۷ شمسی میں طہران سے دیوان انوری کا جو نسخہ پروفیسر سعید نفیسی نے شائع کیا ہے اس میں انہیں ان دونوں محققین کے صریح نتیجوں سے غالباً لاعلمی میں استفادہ کا موقع نہیں ملا ۔ اور چونکہ انھوں نے اختلافات نسخ کے ساتھ ساتھ نسخوں کے درمیان نظموں اور شعروں کی کمی و بیشی کے اعتبار سے جو سخت اختلافات تھے ، انکو بھی نہ صرف نظر انداز کردیا ہے بلکہ سرے سے غیرضروری ٹھہرایا ہے ، اس وجہ سے دیوان انوری کے الحاق کے سلسلے میں نئے مسئلے پیدا ہوگئے ہیں ۔

پروفیسر شیرانی کے دس الحاقی قصیدوں میں سے چھ طہران ایڈیشن میں شامل ہیں ۔ اور چار جو خارج کئے ہیں ان میں ایک التتمش ، دو نظام الملک جنیدی اور ایک رکن الدین فیروز شاہ کے نام کے ہیں ۔ ان کے علاوہ ایک اور قصیدہ خارج کیا ہے جو خاقانی وغیرہ کی مشہور زمین میں ہے ۔ ببین وقت سخن گفتن لب شیرین و دندانش یہ نظم کسی رضی الدینؒ صدر کے نام سے نول کشور والے نسخے میں پائی جاتی ہے ۔

پروفیسر نفیسی نے نول کشور پریس کے چھپے ہوئے دیوان کے جو قصیدے خارج کئے ہیں ان کو سید سراج الدین سگزی کا کلام بتایا ہے جو اُنہیں کے بقول ساتویں صدی ھجری کا شاعر تھا اور جس نے اپنی زندگی ہندوستان میں بسر کی تھی ۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

«نسخهٔ کامل از دیوان انوری که بنام «قصائد انوری» در ۷٦۹ صحیفه وزیری در چاپخانهٔ نول کشور لکهنؤ در ماه مارچ ۱۸۸۹ مطابق ماه رجب ۱۳۰٦ چاپ آن بپایان رسیده و از روی نسخهٔ کاملی چاپ کرده اند۔ اما گاهی اشعاری را که از انوری نیست و از سید سراج الدین سگزی شاعر قرن هفتم مقیم هندوستان است، ندانسته درمیان سخنان انوری داخل کرده اند و پیداست که دو نسخه بیک دیگر پیوسته از دیوان انوری و سید سراج الدین بوده و تشخیص نداده اند و اشعار سید را نیز داخل اشعار انوری کرده اند۔»

اس سلسلے میں چند باتیں قابل توجہ ہیں۔

(الف) انوری کا یہ دیوان نول کشور پریس میں پہلی بار جنوری ۱۸۸۰ مطابق محرم ۱۲۹۷ میں طبع ہوا، چنانچہ ص ۷٦۹ - ۷۷۰ میں خاتمۃ الطبع کے تحت لکھا ہے کہ یہ دیوان، تبریز میں مطبوعہ دیوان اور ایک قلمی نسخے کی مدد سے تیار ہوا۔ اس کے بعد تین قطعے درج ہیں جن میں ہر ایک سے ۱۲۹٦ ہجری تاریخ نکلتی ہے۔ پروفیسر کا محولہ نسخہ دوسری اشاعت ہے۔

(ب) تبریزی نسخے کا بھی پروفیسر نفیسی نے ذکر کیا ہے مگر اس میں الحاق نہیں بتایا۔ اس کو نول کشور کے مطبوعہ نسخے کے خاتمۃ الطبع کی عبارت سے ملانے پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جو پانچ قصیدے پروفیسر نفیسی صاحب نے خارج کئے ہیں وہ غالباً قلمی نسخے کی رو سے اضافہ ہوئے۔

(ج) اگرچہ یہ صحیح ہے کہ سراج الدین نام کا ایک شاعر ہندوستان میں موجود تھا، اور اس نے وزیر جنیدی کی مدح میں قصیدے بھی لکھے تھے لیکن یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ جو پانچ قصیدے دیوان انوری مرتبۂ سعید نفیسی سے خارج ہوئے ہیں وہ اسی سراج الدین کے ہیں۔ ان پانچ قصیدوں کے مطلعے یہ ہیں:

بیدلان را روی تو آینهٔ جان آمده است
وز لب و دندان تو لؤ لؤ و مرجان آمده است (ص ۸۷)

مژده عالم را ز عالم آفرین آورده اند
زان که شه را از خلیفه آفرین آورده اند (ص ۱۳۳)

صبح خیزانی که وصف آن خط و خد کرده اند
در ره فکرت نوشتن جهد بی حد کرده اند (ص ۱۳٦)

ببین وقت سخن گفتن لب شرین و دندانش
که گوئی در عمانست در لعل بدخشانش (ص ۲۳٤)
این منم کز دیده یاقوت روان آورده ام
بیدلان را از سخن قوت روان آورده ام (ص ۳۰٦)

راج الدین کی طرف ان کی نسبت مشکوک اور غلط ھے، اس کے وجوہ یہ ھیں:

۱۔ قصیدہ نمبر ۲ «خلاصة الاشعار» میں تاج ریزہ کے ذیل میں درج ھے، اور ایک عر «سیرالاولیا» میں اسی شاعر کے نام سے آیا ھے۔

۲۔ قصیدہ نمبر ۱ کی اس بیت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ھے کہ اس کا ولف ھندوستانی تھا:

مولد و منشا مبین در خاک ھندوستان مرا   نظم و نثرم بین که بر آب خراسان آمده است

۳۔ چند اور قصیدوں کے متعلق معلوم ھے کہ وہ قطعاً تاج ریزہ کے ھیں، مثلاً صیدۂ «گل» اور قصیدۂ بردیف «می لعل روشن است»، وغیرہ تذکرے اور فرھنگ میں اسی ٔاعر کے نام سے نقل ھیں۔

٤۔ جب اس کے دیوان میں تاج ریزہ کے قصیدے لازماً شامل ھیں تو وہ قصیدے جو جنیدی (وزیر شمس‌الدین التتمش) کی مدح میں ھوں گے ریزہ ھی کے سمجھے جائیں گے۔ نوری کے تو ھو ھی نہیں سکتے کیونکہ دونوں کے زمانوں میں فرق ھے۔

۵۔ چوتھے قصیدے کے متعلق یہ قابل لحاظ ھے کہ وہ رضی‌الدین صدر کی مدح یں ھے اور اس نام کا ایک صدر انوری کا ممدوح تھا جس کے نام انوری کا ایک قصیدہ وجود ھے۔ نام کی یکسانیت اور عہدے کے ایک ھونے سے یہ خیال قوی ھوجاتا ھے کہ یہ قصیدہ انوری کا ھوگا - اب دونوں قصیدوں کے چند شعر بالمقابل درج کئے جاتے ھیں:

اجل عالم ناصح رضی الدین پیغمبر	صدر اجل عالم ناصح رضی دین
که شد سردفتر پیمان و جمله عهد پیمانش	آن ناسخ مشاده و آن راسخ مهل
گزیده نور دین صدر کفایت کز کف کافی	فرخنده بو رضا که رضای دلش خدای
مقر معجزات کلک او گشتند اقرانش	اصل نجات خلق جهان کرد در ازل
	چون حاتم است سابق و عاشق به بذل و بزم
	چو صاحب است کامل و کافی بعقد و حل

۵۔ ان میں سے کوئی بھی سراجی کے دیوان کے اس نایاب قلمی نسخے میں شامل

نہیں جو حبیب گنج کے ذخیرے میں موجود ہے جس کا تعارف اس رسالے میں (ص ۱۰۰ تا ۱۰۵) ہوا ہے اور نہ « خلاصة الاشعار » میں سید سراج الدین سگزی کے تحت نقل کئے ہوئے ۱۱ قصیدوں یا « مجمع الفصحا » کے ۹ قصیدوں میں شامل ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے جو قصیدے پروفیسر سعید نفیسی نے دیوان انوری سے خارج کئے ہیں ان کا سید سراج الدین سگزی کی ملک ہونا مشکوک اور غلط ہوجاتا ہے۔ لیکن پروفیسر موصوف کے پیش نظر ایک مجموعہ ہے جس میں انوری، ظہیر، ازرقی، ابوالفرج رونی، نجیب جربادقانی، اثیر اومانی اور سید سراج الدین سگزی کے دیوان شامل ہیں اور جو ۸۲۱ ھجری میں تیموری شاہزادے ابراھیم سلطان کے لئے تیار ہوا تھا۔ ممکن ہے کہ یہ قصیدے موصوف کو اس مجموعے میں ملے ہوں۔ جب تک اس کو نہ دیکھا جائے[1] اس وقت تک اس سلسلے میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

یہ تفصیل ان قصائد کی تھی جو پروفیسر نفیسی کے نزدیک الحاقی تھے۔ لیکن چند اور قصائد ہیں جو پروفیسر شیرانی اور آغا عبدالستار خاں کے نزدیک الحاقی ہیں، مگر وہ پروفیسر نفیسی کے مرتبۂ دیوان انوری میں شامل ہیں۔ یہ مسئلہ بھی اگرچہ خاصہ دقت طلب ہے مگر اس سلسلے میں کچھ عرض کرنا چاھتا ہوں۔ یہ متنازع فیہ قصیدے حسب ذیل ہیں:

۱۔ساقی بیار بادہ کہ نوروز عالم است　روز خجستہ چون رخ شاہ معظم است (ص۱۵)
۲۔ساقی بیا کہ وقت می لعل روشن است　میدان خاک تیرہ کنون سبز گلشن است (ص۵۵)
۳۔ای راستی کہ در دل لیل‌ونہار یافت　مانا کہ ز اعتدال مزاج بہار یافت (ص۶۲)
٤۔بفریاد آمدم اینجا بفریاد　مگر شاہ جہان دادم دھد داد (ص۶۷)
۵۔افزود باد رونق ہر مرغزار گل　چون زیر یافت نالۂ ہر مرغ زار گل (ص۱۹۳)
٦۔ای فخر ہمہ نژاد عالم　وی سیدۂ زنان عالم (ص۹۸)
۷۔در دین چو اعتصام بحبل المتین کنند　آن بہ کہ مطلع سخن از رکن دین کنند (ص۹۸)

ان میں سے پہلا، تیسرا، چوتھا رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں ہے، اور ہر قصیدے کے عنوان میں نام صراحةً موجود ہے، دوسرا اور پانچواں غیاث الدین محمد کی اور چھٹا سلطان رضیة الدین کی مدح میں ہے جس کا نام عنوان میں اس طرح آتا ہے:

« در مدح زینة الخوانین رضیة الدین کریمة النسا خاتون »

اور ساتواں رکن الدین مفتی کی ستائش میں ہے۔ ان قصیدوں میں تین ایسے ہیں

[1] آج کل پروفیسر مذکور ایران سے باہر ہیں۔ اس لئے کوشش کے باوجود وہ مجموعہ دیکھا نہ جاسکا۔

جو دوسری اہم کتابوں میں تاج ریزہ کی طرف منسوب ہیں - مولانا فخرالدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علاءالدین خلجی (۶۹۵ــ۷۱۶ھ) کے دور کے شاعر اور ادیب ہیں - ان کا ایک لغت فرہنگ نامہ[1] فخر قواس ہے جس میں تاج ریزہ کے تین شعر بطور سند منقول ہیں، ایک « بہمنجنہ » دوسرے « سور » اور تیسرے « نیش » کی توضیح میں - ان میں دو شعر تو مطبوعہ دیوان میں نقل ہیں - لیکن تیسرا خارج ہے - پہلا شعر یہ ہے :

بہمنجنہ گذشت و بہار است گل فشان بر خسروی کہ خاک درش تاج بہمن است

دوسرا غالباً یہ ہے :

در فصل گل چو موسم سور است باغ را آخر چرا بنفشہ نشستہ بماتم است

اس سے قدیم اور معتبر سند اور کیا ہوسکتی ہے، اس بنا پر ان دونوں قصیدوں کے متعلق کسی قسم کا شک نہیں ہوسکتا - یہ دونوں یقیناً تاج الدین ریزہ کے ہیں، انوری کے نہیں ہوسکتے - صرف یہی نہیں، داخلی شہادت بھی اس کی مؤید ہے- « فرہنگ‌نامہ » کا پہلا شعر غیاث‌الدین محمد کی مدح میں ہے جو سلطان شمس الدین التتمش کا بیٹا تھا، جو اگرچہ بادشاہ نہیں ہوا تھا لیکن عرصے تک اودھ کا حاکم تھا اور جب رکن الدین فیروز شاہ باپ کی وفات کے بعد تخت نشین ہوا تو اس نے بغاوت کی تھی اور لکھنوتی کے خزائن پر قابض ہوگیا اور ہندوستان کے بعض شہروں کو تخت و تاراج بھی کیا تھا - ایک اور قرینہ اسی امر کا مؤید یہ ہے کہ پانچواں قصیدہ « افزود باد رونق ہر مرغزار گل » بھی غیاث‌الدین محمد کی مدح میں ہے اور تاج الدین ریزہ کے نام سے « عرفات عاشقین» اور « مجمع الفصحا » میں درج ہے - فرہنگ قواس کا دوسرا شعر پہلے قصیدہ کا ہے جو رکن الدین فیروزشاہ کی مدح میں ہے - اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ رکن الدین فیروزشاہ سوائے سلطان التتمش کے بیٹے کے جو اس کی وفات پر ۶۳۴ میں تخت نشین ہوا تھا اور جس کی مدت سلطنت ایک سال بھی نہ ہونے پائی تھی، کوئی اور دوسرا نہیں ہوسکتا - علاوہ اس خارجی ثبوت کے ایک اور شہادت بھی اسی قیاس کی مؤید ہے - تاج‌الدین ریزہ کے ایک قصیدہ کے دو شعر جو رکن الدین فیروزشاہ بن سلطان شمس‌الدین التتمش کی تاج پوشی کے موقع پر لکھا گیا تھا، «مجمع‌الفصحا» اور دوسرے تذکرے میں نقل ہیں -

۱ فارسی فرہنگ کی تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت اس لئے ہے کہ دریافت شدہ فرہنگوں میں یہ دوسری سب سے قدیم فرہنگ ہے - قدیم ترین فرہنگ لغت نامہ اسدی طوسی ہے - بڑی خوشی کی بات ہے کہ جس طرح یہ کتاب ہندوستان میں لکھی گئی اسی‌طرح اس کا واحد نسخہ ہندوستان ہی میں ہے اور ابھی تک سوائے چند ہندوستانی فاضلوں کے کوئی اس کے وجود سے واقف نہیں -

اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ تاج ریزہ نے صرف فخر قواس ہی کے ذکر کردہ قصیدے نہیں لکھے تھے بلکہ اور بھی قصیدے فیروز کی مدح میں کہے تھے - ایک اور بات یہ بھی ہے کہ خود پروفیسر نفیسی نے رکن الدین فیروزشاہ کا ایک مرصع قصیدہ «این منم کز دیدہ یاقوت روان آوردہ ام» الحاقی قرار دے کر دیوان انوری سے خارج کردیا ہے - اس سے بھی ہمارے قیاس کی تائید ہوتی ہے - ایک بات یہ ہے کہ انوری کے دیوان کے متعدد قصیدے ایک بادشاہ عمادالدین فیروزشاہ بن احمد کی مدح میں ہیں - اس کا لقب عماد الدین اگرچہ رکن‌الدین کے ہم معنی ہے لیکن دوسرا لقب ہے - اس بنا پر ان دونوں بادشاہوں کو الگ سمجھنا چاہئے - پروفیسر نفیسی نے ان دونوں کو ایک ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ مشکل سے قبول کی جا سکتی ہے - آخری بات یہ ہے کہ «عالم است[1]» اور «روشن است» دونوں قصیدے متعدد قلمی نسخوں میں نہیں ہیں - اور لطف یہ ہے کہ دیوان انوری کے نسخۂ علی‌گڑھ میں بھی نہیں ہیں جس کو پروفیسر نفیسی نے نہایت معتبر اور مکمل قرار دیا ہے - ان کے الفاظ یہ ہیں :

«این نسخۂ از حیث کمال برهمه نسخ دیگر ترجیح دارد و اشعاری کہ درآن هست کہ در نسخہای دیگر نیست و پیداست کہ از روی نسخۂ معتبر کم غلطی نوشتہ شدہ است»-

اب اگر اس نسخے میں بھی کوئی نظم نہ ہو تو وہ کون سی بات ہے جو مرتب کو مجبور کر رہی تھی کہ اسے دیوان میں داخل کردے - داخل کرنے سے پہلے کچھ نہ کچھ بات ضرور لکھنا چاہئے - یہ خاموشی یقیناً مسئلہ کو پیچیدہ بناتی ہے - بہر حال اس معتبر نسخہ سے اس کا اخراج ہمارے قیاس کی تائید کرتا ہے -

تیسری بیت جو فرہنگ نامہ فخر قواس میں آئی ہے وہ ایک قصیدے کی زمین میں ہے جو اس طرح شروع ہوتا ہے :

در دین چو اعتصام بحبل المتین کنند　　آن بہ کہ مطلع سخن از رکن دین کنند

آغا عبدالستار خاں جن کی توجہ ان ابیات پر پڑی، ان کا خیال ہے کہ چونکہ

۱　انوری کے دیوان میں ایک قصیدہ اسی زمین میں اور ہے جس کے دو مصرعے بعینہ اس قصیدے میں مندرج ہیں -

تاج ریزہ	انوری
هر جزو در خیال من از گل بہ بوستان	آن عہد بست این کہ زالوان گل چمن
گوئی کہ کارگاہ حریر ملون است	گوئی کہ کارگاہ حریر ملون است
هر ذرہ بہر گفت و شنو و ثنای تو	اکنون مزاج جذراصم در محاورت
دہ گوش و دہ زبان چو بنفشہ وسوسن است	دہ گوش و دہ زبان چو بنفشہ وسوسن است

اس کو سرقہ کہیں یا توارد - یا یہ کہ کاتبوں کی بے احتیاطی - بہر حال یہ مسئلہ پیچیدہ ہے -

بیت منقولۂ فرہنگ اس قصیدے میں نہیں ہے اس لئے یہ اخراج یقیناً کاتبوں کی بنا پر ہوا ہوگا۔ لیکن بظاہر ایسا نہیں معلوم ہوتا ۔ اس کے وجوہ کئی ہیں -

۱ــ یہ قصیدہ رکن‌الدین مفتی کی مدح میں ہے اور اس وقت لکھا گیا ہے جب اس اور کے تاج الدین عمزاد کے درمیان نزاع ہو گئی تھی۔ دیوان انوری میں تاج الدین عمزاد کی متعدد ہجویں ملتی ہیں ۔ اور ایک مثنوی پوری کی پوری اس کی ہجو میں ہے۔ اس بنا پر اس قصیدے کی نسبت انوری کی طرف تقریباً یقینی ہے ۔ اس میں بھی تاج الدین عمزاد کی ہجو ہے اور اس لئے اسے وہی عمزاد سمجھنا چاہئے جو انوری کی متعدد نظموں میں مخاطب کی حیثیت رکھتا ہے ۔

۲ــدیوان[1] انوری مطبوعۂ نول‌کشور اور مرتبۂ نفیسی میں تعداد اشعار اور ترتیب اشعار کے لحاظ سے اس قصیدہ میں کوئی فرق نہیں ہے ۔ اس بنا پر کسی بیت کا عدم شمول موجودہ حالات میں قرین قیاس نہیں ۔

ان وجوہ کی بنا پر یہ قیاس صحیح ہوگا کہ تاج ریزہ نے اسی زمین میں کوئی قصیدہ لکھا ہو گا ۔ اور اس میں کسی قسم کا تعجب بھی نہیں ، تاج‌الدین کے قصائد انوری اور ظہیر فاریابی وغیرہ کی زمین میں ہیں ۔

مختصر یہ کہ اس قصیدے کو تاج ریزہ کی طرف منسوب کرنے کے قرائن بالکل کمزور ہیں ، اور جب تک کوئی اور دوسرا قرینہ نہ ہو ، اسکو انوری ہی کا سمجھنا پڑے گا ۔

تیسرے اور چوتھے یعنی « یافت » اور « بفریاد » والے قصیدے رکن‌الدین فیروزشاہ کی مدح میں ہیں ۔ اور جیسا ہم اوپر دیکھ چکے ہیں ، یہ بادشاہ وہی ہے جو التتمش کا بیٹا تھا اور اس کے بعد تخت نشین ہوا تھا ۔ اس لئے اسکو عماد الدین پیروز شاہ سے الگ سمجھنا چاہئے اور اسی بنا پر ہم ان دونوں قصیدوں کو دیوان انوری میں الحاقی سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے ۔ ہمارے اس قیاس کو اس سے تقویت ملتی ہے کہ دیوان

۱ آغا عبدالستار خاں صاحب نے اس قصیدے کا حوالہ ص ۱۱۶ دیا ہے جس پر کنند والا قصیدہ شروع ہوتا ہے اور خدای جل جلالہ ر من چنین داند والا قصیدہ ختم ہوتا ہے ۔ یہ قصیدہ بھی تاج الدین ریزہ کی طرف کسی طرح منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ قصیدہ ضیاء الدین مودود بن احمد العصمی کی مدح میں ہے جس کی ستایش میں انوری کی متعدد نظمیں ہیں (دیکھئے ص ۲۳ ، ۶۹ ، ۹۷ ـ ۹۸ ، ۱۲۱ ـ ۱۲۳ ، ۱۳۵ ، ۱۶۲ ، ۲۳۸) ۔ علاوہ بریں اس قصیدے کی متعدد ابیات المعجم فی معاییر اشعار العجم میں انوری کے ذیل میں نقل ہیں دیکھئے ص ۳۰۶ ، ۲۲۹)

انوری کے متعدد قلمی نسخوں میں یہ قصیدہ شامل نہیں، اور دیوان کے اس قلمی نسخہ میں بھی نہیں ھے جو مسلم یونیورسٹی کے کتابخانے میں ھے اور جسکو پروفیسر نفیسی نے سب سے معتبر قرار دیا ھے- اس کے باوجود اپنے مرتب کئے ہوئے نسخے میں شامل کردینا خلاف قیاس سا معلوم ہوتا ھے -

پانچواں قصیدہ اگرچہ مسلم یونیورسٹی کے معتبر خطی نسخے میں شامل ھے لیکن چونکہ داخلی شہادت کے علاوہ خارجی شہادت موجود ھے، یعنی «عرفات» اور «مجمع‌الفصحا» میں اس کو تاج ریزہ کے ذیل میں درج کیا ھے، اس لئے اسکو انوری کی ملکیت سمجھنے میں تامل ھے (جیسا کہ ابھی ابھی لکھ چکے ھیں)- غیاث الدین محمد، تاج ریزہ کا ممدوح تھا جس کی تائید فخر قواس کے نقل کردہ شعر سے ہو جاتی ھے - تعجب ھے کہ « مجمع الفصحا » کے پیش نظر ہونے کے باوجود یہ بات پروفیسر نفیسی پر منکشف نہوئی- مجھے ڈاکٹر اقبال حسین کی بھی رائے سے اتفاق نہیں ھے کیونکہ انھوں نے بغیر کسی وجہ کے «عرفات» اور «مجمع‌الفصحا» کے بیان کو رد کرنے کی کوشش کی ھے حالانکہ یہ صرف اس قصیدے کا الگ معاملہ نہیں ھے، اس کو دوسرے الحاقی قصیدوں کے ساتھ ملاکر دیکھنے سے اس امر میں کچھ شبہ نہیں رہ جاتا ھے کہ دیوان انوری میں یہ الحاقی ھے -

چھٹے قصیدے کا معاملہ کچھ پیچیدہ ھے، اس لئے کہ اس کے سلسلے میں قرائن اتنے واضح نہیں - ایک بڑی بات یہ ھے کہ متعدد قلمی نسخوں میں، جن میں سے الحاقی قصیدے خارج ھیں، یہ قصیدے موجود ھے، دوسری بات یہ ھے کہ بادشاہ کی بھی مدح اس میں موجود ھے، لیکن قطعی طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا کہ بادشاہ اور اس میں، باپ بیٹی کا رشتہ ھے - تیسری بات یہ ھے کہ اس کا بیان اس طور پر ہوا ھے جس سے اندازہ ہوتا ھے کہ وہ پردہ کے باہر نکل چکی تھی- اس کا اپنا دربار تھاجس کے اندر شعرا و ادبا شریک ہوتے تھے، وہ گھوڑے پر سوار ہوتی تھی- وغیرہ وغیرہ - اس سلسلے میں یہ شعر ملاحظہ فرمائیں :

اسپی کہ سنان کش تو باشد   ز اقبال شود چو رخش رستم

بودی پدرم مجلس تو   یار سرہ و حریف محرم

حالانکہ «طبقات ناصری» (ص۹۷) سے معلوم ہوتا ھے فتح رن تھنبور کے بعد جب امیر جمال الدین یاقوت کو سلطان کی خدمت میں قربت حاصل ہوئی جس کی وجہ سے ملوک اور امرائے ترک کو غیرت آئی تو اس نے پردہ ترک کیا اور مردانہ لباس پہننا شروع کیا-

عنوان قصیدے میں زینۃ الخواتین اس کے نام کے ساتھ ہے ، یہی القاب دوسری اور خواتین کے لئے استعمال ہوا ہے ۔

مگر ان قرائن کے باوجود حسب ذیل امور قابل توجہ ہیں :

۱۔ التتمش، رکن الدین فیروز ، غیاث الدین محمد، نظام الملک جنیدی کی مدح میں قصیدے ملتے ہیں تو جو قصیدہ رضیۃ الدین کی مدح میں ہوگا اسے سلطان التتمش کی بیٹی سمجھنے کے لئے قوی قرینہ ہے ۔

۲۔ اس کا جو نام یعنی رضیۃ الدین قصیدے میں ہے وہی « طبقات ناصری » میں ہے ۔ قصیدے کی اس بیت سے اس کا یہی نام مسلم ہو جاتا ہے :

راضی ز تو ای رضیۃ الدین حق قادر ذوالجلال اکرم

۳۔ کوئی ایسا قرینہ نہیں جو باپ بیٹی کے رشتے کی نفی کرتا ہو باپ کا عروج بیٹی کے اقبال کی افزونی کا سبب ہوتا ہے ، بیٹی اپنے باپ کی سلطنت کی بقا کے لئے دعاگو ہوتی ہے ، بلکہ اس بیت سے -

سلطانت کریمۃ النسا خواند شد ذات شریف تو مکرم

یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سلطان اس کا باپ ہوگا - اور اس کی توجیہ تاریخ سے بھی ہوسکتی ہے - « طبقات ناصری » کا یہ بیان ملاحظہ ہو :

در عہد پدر خود .. فرمان دہ بود ، . . چون سلطان در ناصیۂ او آثار دولت و شہامت میدید اگرچہ دختر بود و مستورہ بعد آنکہ از فتح گالیور مراجعت فرمود تاج الملک محمود دبیر را فرمان داد تا او را ولایت عہد بنوشت و ولی عہد سلطنت کرد .. سلطان فرمود ھچکدام تیمار مملکت ندارند و از ایشان ضبط ایں ممالک نیاید ، شما را بعد از فوت من معلوم گردد کہ ولایت عہد را ہیچ یک ازو لائق تر نباشد ، (ص ۹۵) ۔

بہر حال قرائن زیادہ اسی کے ہیں کہ ہم اسے رضیہ ہی کی مدح سمجھیں لیکن اس سلسلے کے سارے شکوک موجودہ معلومات کی بنا پر رفع نہیں ہوسکے ہیں ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ پروفیسر شیرانی بھی اس کی نسبت کے سلسلے میں مدتوں شک و شبہ کرتے رہے ۔

ایک اور قصیدے جس کے متعلق کچھ گمان ہوسکتا ہے کہ شاید دیوان انوری میں اس کی حیثیت الحاقی ہو ، اس طرح شروع ہوتا ہے :

عید بر بدر دین مبارکباد — سنقر آن آفتاب دانش و داد
آنکه شغل نظام عالم را — چرخ از عدل او نهد بنیاد
و آنکه قصر خراب دولت را — دهر از دست او کند آباد
برق تیغش چو برق روشن و تیز — ابر جودش چو ابر معطی و راد

بدرالدین سنقر نام کا ایک امیر التتمش، رضیہ اور سلطان معزالدین بہرام کے زمانے میں گذرا ہے ، اس کا تذکرہ «طبقات ناصری» میں ہوا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ رومی اصل تھا، حسن سیرت و اخلاق ستودہ کا مجموعہ تھا - التتمش نے اس کو خریدا اور ایک چھوٹی خدمت پر مامور کیا - رفتہ رفتہ وہ ترقی کرکے نائب امیر حاجب پھر نائب امیر آخر ہوا اور ایک لمحہ بھی بادشاہ کی خدمت سے الگ نہ ہوتا - مولانا منہاج سراج کے ساتھ خصوصی توجہ رکھتا تھا - سلطان رضیہ کے دور میں بداؤن کا اقطاع دار ہوا - ٦٣٨ھ میں سلطان معزالدین کے عہد میں امیر حاجب مقرر ہوا - کچھ دنوں بعد اس میں اورنائب وزیر سلطنت مہذب الدین کے درمیان اختلاف ہوگیا اور آخرالذکر نے بادشاہ کا مزاج منحرف کردیا - ٦٣٩ھ میں اس کی نامزدگی بداؤن ہوگئی - کچھ دنوں بعد وہ دہلی آگیا یہاں آنے ہی اسے قید کر دیا گیا - بالآخر جمادی الاول ٦٣٩ میں شہادت پائی -

اس بنا پر امکان ہے کہ یہ قصیدہ اسی کے نام ہو جو ایک مدت تک نائب امیر حاجب، نائب امیر آخر اور بالاخر امیر حاجب ہوچکا تھا - اگرچہ یہ قصیدہ اسی بدرالدین سنقر کے نام ہے تو پھر اس کو بآسانی تاج الدین ریزہ کی ملک قرار دیا جا سکتا ہے - اس لئے کہ دیوان انوری میں تاج ریزہ کا کلام شامل ہے اور بادی النظر میں جتنا الحاق ہوگا وہ تاج ریزہ ہی کا ہوگا - لیکن اس کے ساتھ ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ خود انوری کے ممدوحین میں ایک شخص بدرالدین الغ جاندار بیگ اینانج سنقر ملتا ہے - اس کی تعریف میں ایک قطعہ اس طرح کا ہے :

خداوندا تو آنی کافرینش — بکلی هست چون دریا و تو در
جهان را پهلوان چون تو نباشد — زه ای از تو جهان را صد تفاخر
نیارد بیشهٔ دولت چو تو شیر — نزاید مادر گیتی چو تو حر
بگیتی فتنهٔ کی بنشستی از پای — اگر نه تیغ تو گفتیش التر
فلک با اختران گفتا که آن کیست — که هست از لشکرش خیل ظفر پر
رکاب او ببوسیدند و گفتند — الغ جاندار بک اینابخ سنغر

ان اشعار سے اس کے امیر حاجب یا حاکم ہونے کا قیاس مشکل ہی سے کیا جاسکتا ہے، اس لئے کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے دونوں کے ایک ہونے کا قیاس کیا جاسکے- وہاں واضح طور پر اس کا نام بدرالدین سنقر ہے اور متن میں بھی بدرالدین آیا ہے جو بظاہر نام معلوم ہوتا ہے، اور یہاں صرف عنوان میں پورا نام یہ ہے: بدرالدین الغ جاندار بیگ اینانج سنغر- اس بنا پر یہ بھی قرین قیاس ہے کہ بدرالدین اس ممدوح کا لقب ہو۔

اس کے علاوہ خواجہ بدرالدین نامی انوری کا ایک دوسرا ممدوح ہے جس کی مدح میں اس دیوان میں تین قصیدے موجود ہیں، ان سے صاف طور پر اس کا وزیر ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس اعتبار سے بدرالدین سنقر والا قصیدہ ان سے بہت مشابہ ہے۔ ان دونوں ممدوحین میں اگر کوئی چیز قابل امتیاز ہے تو یہ ہے کہ آخرالذکر کے نام کے ساتھ سنقر ہے اور اول الذکر کا نام کسی جگہ اس لفظ کے ساتھ نہیں آیا۔ بہر حال بدرالدین سنقر والے قصیدے کے الحاقی ہونے کے قرائن کے بالکل ضعیف ہونے کے باوجود یہ قابل توجہ بات تھی جس کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔

«چچ نامہ» (تالیف ۶۱۳ ھ) میں علی کوفی نے انوری کے دیوان کے ایک قصیدہ «خسروا ملک بر تو خرم باد الخ» کے ۸ شعر ناصرالدین قباچہ (۶۰۲—۶۲۵) کی مدح میں نقل کئے ہیں۔ اگرچہ یہ اشعار شاعر کے تعین کے بغیر درج ہیں، لیکن یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ علی کوفی اپنے ممدوح کے لئے دوسرے شاعر کے قصیدے کے ایک دو شعر نہیں ۸ شعر نقل کرے۔ یہ بات بھی غور طلب ہے کہ انوری کی وفات کے تقریباً ۲۵، ۲۶ سال بعد ہی اس مخصوص قصیدے کی اتنی شہرت کا کیا سبب تھا کہ ملتان میں ایک شاعر نرالے انداز میں اس کو اپنے ممدوح کے لئے مخصوص کرے۔ اگر انوری کے دیوان ہی سے انتخاب کرنا تھا تو اس طرح کے پچاسوں قصیدے موجود ہیں، ان کو چھوڑ کر اس قصیدے کے انتخاب میں کوئی تو مصلحت ہوگی- بہرحال یہ شک پیدا ہوتا ہے جس کی طرف سے پوری طرح اطمینان نہیں ہوا-

ایک قصیدہ: ای از رخت فگند سپر ماہ و آفتاب، بقول پروفیسر نفیسی رشید وطواط کے دیوان میں بھی شامل ہے۔ مگر انہوں نے اس پر مزید جرح نہیں کی اور بات یہیں چھوڑ دی۔ اس کا بھی جواب ملنا تھا۔

دیوان انوری مرتبۂ استاد سعید نفسی میں ایک خاص بات جو قابل توجہ ہے یہ

ہے کہ اس میں اشعار کی تکرار متعدد جگہ پائی جاتی ہے، خصوصاً ان قصائد میں جو ایک ہی بحر، ردیف و قافیہ میں ہیں، بیسویں ابیات مشترک ہیں۔ اگر یہ صرف دوچار شعروں کا معاملہ ہوتا تو شاید اتنا قابل ذکر نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ اکثر مقامات پر یہ تکرار موجود ہے، اس بنا پر قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تکرار کی وجہ کیا ہے - بادیالنظر میں تو ایک یہی جواب ہے کہ کاتبوں اور نساخوں کی بے احتیاطی اس امر کی موجب ہوئی ہوگی ورنہ ایک شاعر اتنے اشعار کی تکرار گوارا نہیں کر سکتا تھا۔ پروفیسر نفیسی نے متن کتاب کے حاشیے میں کہیں کہیں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے لیکن جتنے اشعار مکرر طور پر آئے ہیں ان سب کی نشاندہی نہیں کی ہے اور نہ یہ بتایا ہے کہ یہ اضافے کن کن نسخوں میں ہیں اور کون سے نسخے ان اضافوں سے پاک ہیں۔ کیونکہ بعض نسخوں سے مقابلہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ تکرار ابیات کے لحاظ سے بھی دیوان کے مختلف نسخوں میں سخت اختلافات ہیں۔ پروفیسر نفیسی اس اہم مسئلے کو غیر ضروری ٹھہراتے ہیں، چنانچہ اُنھوں نے ایک ایسا مجموعہ تیار کردیا جس میں ہر وہ چیز جو کسی جگہ بھی انوری کے نام سے ہے، شامل کردی گئی ہے - اگر اس میں ہر مختلف فیہ جز کی نشاندہی اس طرح کردی گئی ہوتی کہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جاتا کہ ان اجزا میں کون سے قابل توجہ اور کون سے قابل رد ہیں، تو شاید زیادہ کہنے سننے کا موقع نہ رہتا۔ مگر وہ محض اتنا لکھکر معاملے کو تشنہ چھوڑ دیتے ہیں:

«در تہیۂ متن این کتاب یک کلمه و یک بیت را از آنچه در نسخهای مختلف دیدم، فروگذار نکردم و مخصوصاً در نقل و طبع اهاجی هیچ درنگ نکردم زیراکه مقصود من از انتشار این کتاب این بود که آنچه انوری گفته و بنام او ضبط کرده اند در این اوراق بی هیچ جرح و تعدیلی بدست خواستار این گونه سخنان بیفتد و معرف کامل از ذوق و فن و روش انوری در شعر باشد» ۔ (مقدمه ص ٥٤)

ذیل میں تکرار ابیات کی ایک مختصر سی فہرست دی جاتی ہے:

قصیدۂ — سپہر رفعت وکوه وقار الخ کی کم از کم چار ابیات (ص ۳) اس سے پہلے کے قصیدہ میں موجود ہیں۔

قصیدہ — منت از کردگار الخ کی کم از کم سات ابیات (ص ۳۷، ۳۸) اس کے بعد والے قصیدہ میں موجود ہیں۔

قصیدہ— دی چو شکست شہنشاہ الخ کی چند بیت (ص ۱۳۷) کی دوسرے قصیدے میں شامل ہیں ۔

قصیدہ—صفی دولت و دین خواجہ الخ کی ۹ بیت (ص ۱۵۷) کی پہلے والے قصیدے میں شامل ہیں ۔

قصیدہ— بنیک طالع و فرخندہ روز و فرخ فال کی ۱۹ بیت (۱۹۰ بعد) اس کے بعد والے قصیدہ میں بعینہ شامل ہیں ۔ مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں یہ ابیات نہیں ہیں ۔

ردیف م کے حسب ذیل قصیدے ملاحظہ ہوں :

ای گرفتہ عالم از کلکت نظام	ای نظام ابن نظام ابن نظام
جرم خورشید دوش چون‌گہ شام	سر بمغرب فروکشید تمام
دوش سلطان چرخ آینہ فام	آنکہ دستور شاہ راست غلام
شرف گوہر اولاد نظام	ملک را بار شرف داد و نظام
مملکت را بہ کلک داد نظام	ثانی اثنین صدر آل نظام

ان میں دوسرے کی ۱۱ ابیات ۔ جام، دام، بہرام، کام، دوام، اوہام، ارحام، کام، قیام، اجسام، قیام قافیہ والی تیسرے قصیدے میں بھی بعینہ شامل ہیں ۔ اسی قصیدے کی تین بیت : لگام، نام، وام قافیہ والی چوتھے قصیدے میں موجود ہیں اور ایک بیت میں تھوڑاسا فرق ہے ؛

انکہ با حکم او قضا و قدر	پیش حکم تو کشد کلک قضا
خط باطل کشیدہ بر احکام	خط طغیان و خطا بر احکام

دوسرے قصیدے کی ۷ بیت ۔ ملام، مدام، کرام، نیام، قیام، ہنگام وبی ہنگام، ابرام قافیہ والی پانچویں قصیدے میں شامل ہیں اور ایک مزید بیت کے دوسرے مصرعے بالکل مشابہ ہیں ۔ تیسرے قصیدے کی دو بیت : ران تو رام، اغنام والی پانچویں قصیدے میں اور ایک بیت کا دوسرا مصرعہ چوتھے قصیدے کی بیت کا دوسرا مصرعہ ہے ۔ اسی طرح پہلے قصیدے کی ایک بیت چوتھے کی ایک بیت اور چوتھے کی ایک بیت پانچویں کی ایک بیت سے بالکل ملتی جلتی ہے ۔

اسی طرح ص ۲۴۳، ۲۴۵ اور ۲۴۹ پر ایک ہی زمین میں تین قصیدے ہیں ۔ ان میں دوسرے اور تیسرے کی ۱۸ بیت ایک ہی ہیں ۔ علاوہ بریں دوسرے اور تیسرے کی ایک بیت پہلے قصیدے میں شامل ہے ۔

اسی طرح ص ۲۶۱ کا قصیدہ ہے : ای نخر کردہ دین خدا از مکان تو

اس میں کی ۸ بیت پہلے کے ایک قصیدے میں موجود ہیں ، یہ پہلا قصیدہ علی‌گڑھ کے اس نسخے میں موجود نہیں جو پروفیسر نفیسی کے نزدیک سب سے زیادہ معتبر ہے ، اسی طرح ص ۲۶۲ کا قصیدہ جو اصلاً یہی قصیدہ ہے علی‌گڑھ کے معتبر نسخے سے خارج ہے ۔ مگر پروفیسر نفیسی نے اس قصیدے کو بھی جس کی تمام ابیات دوسرے میں شامل ہیں، اس دیوان میں داخل کرنے سے دریغ نہیں کیا ۔

اسی طرح قصیدہ : خاص سلطان علاءدین شہ کی تقریباً ۱۳ بیت دوسرے قصیدے میں موجود ہیں ۔ یہ زائد ابیات نسخۂ علی‌گڑھ میں شامل نہیں ۔

اتنے اشعار کی تکرار پورے متن کو مشتبہ و مشکوک بنانے کے لئے کافی ہے ، مگر پروفیسر نفیسی نے اس اہم مسئلے کو یوں ہی چھوڑ دیا ہے ۔

جلد ۳ نمبر ۲

فکر و نظر

اپریل ۱۹٦۲

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت

پروفیسر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی اور سکریٹری فکر و نظر

کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

ادبی تنقید کے چند مسائل

از

جناب اسلوب احمد انصاری ، مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

اس امر کے ماننے میں تامل کی گنجائش نہیں کہ ادب کا تعلق زندگی سے گہرا اور غیر منفصل ہے - ادیب بھی عام انسانوں کی طرح جذبات، خیالات اور شعور رکھتا ہے اور اسے اس زندگی سے عہدہ برا ہونا پڑتا ہے جو اس کے ارد گرد پھیلی ہوئی ہے - حقیقت سے کامیابی کے ساتھ مفاہمت کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، اول عملی طور پر اس کے بطن میں تبدیلی پیدا کرکے یا فنی طور پر اس کی نئی تعبیر و تفسیر پیش کرکے - ادب کے مسائل وسیع طور پر کلچر کے مسائل سے علیحدہ نہیں ہیں - اب تک انسان نے جس طور سے زندگی بسر کی ہے اس کا واضح نقش حال کے فکر اور برتاؤ کے ڈھانچے پر موجود ہے - اور آج کی زندگی سے جو نتائج پیدا ہورہے ہیں یا ہوسکتے ہیں وہ لازماً مستقبل کی تشکیل میں استعمال کئے جاسکتے ہیں - ادب کا مقصد اپنے مخصوص طریق کار کے لحاظ سے ان معیاروں کو پرکھنا اور ان پر حکم لگانا ہے - کوئی بھی فن‌کار خواہ وہ انتہائی معروضی نقطۂ نظر کیوں نہ اختیار کرے ، ان بنیادی تقاضوں سے بےنیاز نہیں رہ سکتا - ادب کی تخلیق کے پس پشت جو محرک ہے وہ ایک حد تک صاف اور سادہ ہے - یعنی انسانی تجربے کے کسی خاص پہلو کی چھان بین اور اس کی بنیاد پر حقیقت کی کوئی نئی ترجمانی - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شاعر یا ادیب کے لئے کوئی گہرا اور تند تجربہ جسے اس نے اپنے قلب و روح کی گہرائیوں میں محسوس کیا ہو ضروری ہے - اس تجربے سے اس کی شخصیت کے خلیوں (Cells) میں بنیادی اندرونی تبدیلی پیدا ہوجاتی ہے - اس سے نئی بصیرت، نیا وجدان، نئی قوت تخلیق حاصل ہوتی ہے - اس تجربے ہی کی مدد سے انسان اپنے ارد گرد کی اشیاء کو ایک نئی روشنی میں دیکھنے لگتا ہے - اور انہیں ذہنی اور جمالیاتی طور پر بدلنا چاہتا ہے - عام زندگی میں ذہنی کاہلی یا یکسانیت یا رسم و رواج کی وجہ سے جو انجماد پیدا ہوجاتا ہے، جو بےرنگی غالب آجاتی ہے ، اس کی اوپری پرت (Layer) اس تجربے اور اس بصیرت سے شکست کھا جاتی ہے - زندگی کے مواد اور ہیولےٰ میں تغیر کا یہی امکان اور یہی صلاحیت شاعر یا ادیب کو اپنی بات کہلوانے پر اُکساتی ہے - اس بات کو ایک مثال سے واضح کیا

جا سکتا ھے ۔ محبت اور نفرت، بنیادی اور اتنے پرانے جذبات ھیں جتنا خود انسان کا شعور اور اس کی مادی زندگی۔ ادیب اور شاعر ایک خاص صورت حال میں ان کا تجربہ کرتا ھے - اس تجربے کی نوعیت اور کیفیت اس کے لئے منفرد اور اچھوتی ھوتی ھے - اور اس کے رد عمل کے طور پر وہ انسانی برتاؤ کے عام معیار اور ڈھانچے کو ایک نئی روشنی میں دیکھنے لگتا ھے - کسی قدر بدلے ھوئے اسی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ اسے ایک وقیع تجربہ سمجھتا ھے - جس صورت حال سے یہ جذبات متعلق ھیں ان سے وہ اپنے طور پر عہدہ برآ ھوتا ھے ۔ اس صورت حال کو حسی طور پر پیش کرکے اور ھمارے انداز فکر کو بالواسطہ طور پر ایک نئے نہج پر لگاکر وہ حقیقت کا ایک نیا رخ پیش کردیتا ھے - یہ عمل مختلف اور متنوع حالتوں میں ظاھر ھوتا ھے ، بعض سادہ اور بعض کسی قدر پیچیدہ ۔ لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ کسی نظم ، ناول یا ڈراما لکھنے کا جواز اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ھو سکتا ۔

اس کے پہلو بہ پہلو ایک اور محرک بھی ھوتا ھے ۔ اول تو تجربہ بذات خود کوئی نام اور معنی نہیں رکھتا ، تاآنکہ وہ الفاظ کے پیکروں میں ظاھر نہ کیا جائے ۔ تجربہ ایک غیر مرئی کیفیت ھے ، ایک سیمابی اور گذر جانے والی حالت ۔ یہ ادیب یا شاعر کے اندرون سے تعلق رکھتی ھے ۔ یہ چاھے کتنا ھی شدید ، موثر اور تند کیوں نہ ھو ، امتداد وقت سے مدھم بلکہ ضائع ھو سکتا ھے ۔ اسے حرف و صوت میں بند کرکے اسے باطن سے خارج میں لاکر ، اسے سیال حالت سے منجمد حالت میں منتقل کرکے اور اسے گریزپائی سے اٹھاکر استقلال و ھمیشگی عطا کرنے ھی سے ھم اسے اھم اور معنی‌خیز بنا سکتے ھیں ۔ اس عمل کو ھم خارجیت (Objectivization) کا عمل کہہ سکتے ھیں ۔ اس کا دوسرا پہلو وہ خواھش ھے جو شاعر یا ادیب بہ حیثیت انسانی جماعت کے ایک فرد کے محسوس کرتا ھے یعنی اس تجربے اور اس کے ذریعے حاصل شدہ تعبیر و تفسیر نو کو دوسروں تک پہنچانا ۔ تخلیقی فن‌کار ، تخلیقی عمل کے دوران میں اپنے گرد و پیش سے علاقہ توڑ لیتا ھے ۔ وہ ایک تنہا فرد ھوتا ھے - وہ اپنے روحانی کرب کو انگیز کرنے میں کسی کا سہارا نہیں چاھتا ۔ لیکن تجربے سے تجسیم کی طرف بڑھنا ، خود انفرادیت سے اجتماعیت تک کے سفر کی خواھش کو ظاھر کرتا ھے ۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ لازوال بن جانے کی آرزو ھی فن‌کار کی انتہائی تمنا ھوتی ھے ۔ لازوال بننے کی خواھش بھی عمل خارجیت کے بغیر ممکن نہیں ۔ مشہور انگریزی شاعر شیلے نے اپنی معروف تصنیف (A Defence of Poetry)

میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ «انشا کا کام شروع ہونے سے پہلے ہی فیضان میں اضمحلال کے آثار نمایاں ہوجاتے ہیں، اور ارفع ترین شاعری جو دنیا تک پہنچتی ہے، شاعر کے بدیع فکر اول کا محض ایک دھندلا سا سایہ ہوتی ہے» ۔ یہ خیال صحت پر مبنی نہیں ۔ اس سے زیادہ گمراہ‌کن کروشے (Croce) کا یہ بیان ہے کہ تجربات کا وجدان حاصل کرچکنے پر فن‌کار کا عمل منتہی ہوجاتا ہے اور خارجیت یا ابلاغ کا عمل غیرضروری ہے ۔ دراصل وجدان اور ترسیل و ابلاغ ادبی فن کے دو نہایت ضروری اور لازم و ملزوم پہلو ہیں ۔ وجدان کا تعلق محض اپنی ذات سے ہوتا ہے، ابلاغ کا تعلق پوری انسانی جماعت سے ۔ ابلاغ ہی کے ذریعے وجدان اور فیضان کو عقلی بنایا جاسکتا، پرکھا اور متعین کیا جاسکتا ہے ۔ الفاظ خود ایک سماجی آلۂ کار ہیں، اور لکھنے کا عمل سماجی عمل ہے تحریر کے وجود میں آنے سے پہلے زبانی ترسیل سے کام لیا جاتا تھا ۔ وہ بھی باطن سے خارج کی طرف سفر کی ایک شکل تھی ۔ اصل کارناموں کے ساتھ فن‌کار کا کسی پیش‌لفظ یا مینی‌فیسٹو (Manifesto) کو شامل کردینا خود بہتر اور مکمل طور پر سمجھے جانے کی خواہش کی غمازی کرتا ہے ۔ یہ اس صورت میں ضروری ہوتا ہے جبکہ شاعر یا ادیب یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے فکر و بیان کے اچھوتے‌پن کی وجہ سے بنیادی خارجی وسائل ناکافی ہیں ۔ اسے قارئین کو اپنا ہمنوا اور ہمراز بنانے کے لئے ان کے ذہن و قلب کے دریچوں کو کھولنے اور انہیں پوری طرح اپنے ادراک حقیقت میں شریک کرنے کے لئے مزید وضاحت کی ضرورت پڑتی ہے ۔

اس طرح ہمنوا اور ہمراز بنانے کے لئے ایک لازمی شرط کا پورا کیا جانا ضروری ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ ادبی اور فنی کارنامے کا مواد ایسے اجزاء سے مرکب ہو، جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کی دلچسپی اور فہم کے مطابق ہوں ۔ بڑے ادب کے لئے یہ شرط اور بھی ناگزیر ہے ۔ اب تک فن‌کار کی نادر بصیرت کے متعلق جو بات کہی گئی ہے، اس میں اور اس مزید نکتہ میں کوئی تنافر اور تضاد نہیں ہے ۔ فن‌کار کا نقطۂ نظر یقیناً انفرادی ہوتا ہے ۔ تجربہ اور مشاہدہ بھی شخصی اور ذاتی ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ مختلف طبقوں کے درمیان کلچر کی سطحیں، مختلف قوموں‌کے نظام اخلاق اور مروجہ اقدار زندگی اور تاریخ کے مختلف ادوار میں فکر و نظر کے پیمانے مختلف ہوتے اور بدلتے رہتے ہیں ۔ لیکن بہت سے موضوعات ایسے ہوسکتے ہیں جو اس اختلاف کے باوجود عام طور پر لوگوں کے لئے بامعنی اور اہم ہیں ۔ پہیلیوں اور علم‌الاصنامی (Mythological) قصوں کی

دلکشی اور لازوال حسن کا راز اسی میں ہے - اسی لئے بڑے اور عظیم ادبی فن پاروں کو ہر عمر اور ذہنی سطح رکھنے والے لوگ پڑھ سکتے ہیں - مثال کے طور پر ایلیڈ (Iliad) کا وہ حصہ لیجئے جہاں ہیکٹر (Hector) اپنی بیوی (Audromache) سے رخصت ہو رہا ہے - اس موثر منظر میں ، جذبات پدری و مادری کے اس موازنہ میں ، اس سادگی اور معصومیت میں ، جو ان کے بچے کے رد عمل سے ظاہر ہوتی ہے ، اتنا عرصہ گذر چکنے کے بعد آج بھی وہی شادابی اور حسن ہے جو ہزاروں سال پہلے تھا - سفر نامہ گلیور کو لیجئے ، بیشک وہ اٹھارہویں صدی کے انگلستان کے سماج اور تاریخ میں پیوست ہے - مگر اس میں معاشرتی اور سیاسی اداروں پر جو تند و تلخ تنقید ہے ، اسے آج کے حالات پر بھی منطبق کیا جاسکتا ہے - (Catullus) کے غنائی نغموں کو لیجئے ، ان میں جو شادابی ، سرشاری اور شعریت ہے ، وہ امتداد وقت کے باوجود ماند نہیں پڑی ہے - در اصل انسانی جذبات میں تو کوئی تغیر واقع ہوتا نہیں ، ہاں برتاؤ کے وہ سانچے ' جو جذبات سے متعلق ہوتے ہیں ، بدلتے رہتے ہیں - فن‌کار کی نظر جس قدر وسیع مواد پر ہوگی ، وہ اپنی دلچسپیوں اور موضوعات کو جس قدر متنوع اور عام زندگی سے جس قدر ہم آہنگ کرسکے گا ، اسی قدر اس کا دائرۂ اثر بڑھ جائے گا - یہ صحیح ہے کہ ادب سے ہر شخص اپنی سوجھ بوجھ اور مذاق سلیم کے مطابق ہی لطف اندوز ہو سکتا ہے اور بہت سی ایسی فنی باریکیاں ہیں جو اختصاصی علم اور ہنرمندی کے بغیر گرفت میں نہیں آسکتیں - لیکن اس کے باوجود تجربے کے مغز کا ایک حصہ ایسا ہوسکتا ہے ، جسے کم و بیش بہت سے لوگ ذہنی سعی کے بعد اپنی دسترس میں لاسکیں - قوموں ، طبقوں اور ادوار کے فرق کے باوجود زیادہ سے زیادہ قابل وثوق اور قابل قبول مواد کو اپنے خیال اور جذبے کی دنیا میں سمیٹ لینا ، بیک وقت فنی بصیرت بھی ہے اور فنی مہارت بھی - دراصل جذبات ، صورتِ حال اور ردِ عمل کے سانچے ، امتیازات کے باوصف ایک بنیادی مماثلت رکھتے ہیں - اور عظیم ادب کے مختلف نمونوں میں ہم اس مماثلت کو پہچان سکتے ہیں - اچھے اور باقی رہنے والے ادب کے لئے دو عناصر کی آمیزش ضروری ہے ، یعنی فن کار کا انفرادی نقطۂ نظر اور عام طور پر قبول شدہ مواد کا زیادہ سے زیادہ ہونا - اس سے نہ صرف وقتی مقبولیت کا دائرہ وسیع ہوتا ہے بلکہ اس بات کی بھی بڑی حد تک ضمانت ممکن ہے کہ فنی کارنامے کے نقوش مذاق اور وقت کی تبدیلیوں کی وجہ سے پھیکے نہ پڑیں گے -

ادب کا ایک جواز یہ بھی ہے کہ وہ ہماری جمالیاتی حس کو تسکین دیتا ہے -

اور اس سے ایک خاص طرح کی مسرت حاصل ہوتی ہے - فنی طور پر اس مسرت کا سر چشمہ فنی کارنامے کا جمالیاتی ڈھانچا فراہم کرتا ہے۔ جمالیاتی ڈھانچے سے کیا مراد ہے؟ اور یہ مسرت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ ہر فنی کارنامہ خواہ وہ ناول ہو، نظم ہو، یا افسانہ و ڈراما ' ایک خاص وسعت رکھتا ہے۔ اس وسعت کا براہِ راست انحصار دو چیزوں پر ہے، اول فیضان (Inspiration) کی لہر کا قیام، جو اس کارنامے کی تخلیق کے پیچھے کام کر رہی ہے، دوسرے اس صنف کی پابندیاں جن سے وہ متعلق ہے۔ جس طرح الفاظ ایک مکانی وجود رکھتے ہیں، اسی طرح فنی کارنامہ بھی جو الفاظ کی ایک مخصوص ترتیب کا نام ہے ایک مکانی وسعت رکھتا ہے - مثال کے طور پر سانیٹ (Sonnet) کو لیجئے - یہ چودہ مصرعوں کی ایک مختصر سی نظم ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ شاعر کا فیضان، یا اس کی بصیرت یا اس کا تجربہ' ان چودہ مصرعوں کی مکانی ہئیت میں سمیٹا جانا چاہئے۔ اسی طرح غنائی نظم کا ڈھانچا ڈرامے سے اور ڈرامے کا ناول سے مختلف ہوگا۔ فارم دراصل مکانی رقبہ یا وسعت ہی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن یہ مکانی ہئیت در اصل چند اجزاء کے مجموعے کا نام ہے، اور انہیں اجزاء کے پہلو بہ پہلو رکھنے سے ایک کل کی تخلیق وجود میں آتی ہے - اسی لئے بڑے فنی کارناموں کے سلسلہ میں ہم تعمیری حسن کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ فارم بھی دو طرح کے ہوسکتے ہیں، یعنی میکانکی (Mechanical) فارم، اور عضوی (Organic) فارم - اکثر بڑے فنی کارناموں میں عضوی فارم پایا جاتا ہے، یعنی وہ تمام اجزاء جن پر ان کی مکانی ہئیت مشتمل ہوتی ہے، ایک دوسرے سے اس طرح ملحق و مربوط ہوتے ہیں، جس طرح ایک درخت کی پتیاں، یعنی ان میں ایک حیاتیاتی (Biological) علاقہ ہوتا ہے - مشہور انگریزی نقاد کالرج (Coleridge) نے شیکسپیئر پر تنقید کے سلسلہ میں خاص طور پر اس عضوی فارم اور توانائی کا ذکر کیا ہے - دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہر فنی کارنامہ کا ایک محیط (Presiding) خیال ہوتا ہے اور مختلف اجزاء اس کے تابع ہوتے ہیں - اس محیط خیال ہی کو ہم ادبی کارنامے کی کلیت (Totality) کے نام سے بھی پکار سکتے ہیں۔ فنی کارنامہ ایک پیچیدہ تنظیم ہوتی ہے، یعنی فن‌کار کو اس کا التزام رکھنا پڑتا ہے کہ اولاً تو حشو و زوائد اس میں راہ نہ پاسکیں، اور دوسرے وہ چیزیں جو شامل کرلی گئی ہیں، ایک دوسرے سے گہرے طور پر مربوط ہوں، اور ان کے مابین کسی طرح کے کھانچے نہ ہوں۔ یہ کہا گیا ہے کہ حسن در اصل احساس تناسب کا نام ہے، انسانی اور فطری

حسن کے تمام مظاہر میں جہاں کہیں تناسب اعضا یا اجزا موجود ہوگا، اس سے ایک طرح کی حسی تسکین حاصل ہوگی - یہی حال ادبی کارناموں کا ہے - مثال کے طور پر ترگنیف (Turgnev) کے ناولوں کو لیجئے - ان کا پیمانہ محدود ہے، لیکن ان میں جو ضبط و ایجاز اور موزونیت و ہمواری ہے وہ بے اختیار خراج تحسین طلب کرتی ہے - لیکن ہمواری، موزونیت اور سلیقہ یا قرینہ کا یہ سخت گیر مطالبہ بعض اوقات صرف ایک آئیڈیل کی حیثیت رکھتا ہے - اس کے عدم حصول کی ایک اچھی مثال پوپ (Pope) کی نظم (Essay on Man) میں ملتی ہے - اس کے مختلف حصوں میں ناہمواری کا احساس ہوتا ہے جس کے مخصوص اسباب ہیں - جدید ترین روسی ناول ڈاکٹر زواگو (Dr. Zhivago) کے ابتدائی حصہ میں کرداروں کی کثرت اور بہت سے واقعات کا بیک وقت بیان کسی قدر انتشار کا سبب بنتا ہے اور کسی واضح سمت کی طرف بڑھتا نظر نہیں آتا - عظیم فنی کارناموں کی تہ میں اس نفیس منطق کا پایا جانا کم و بیش ضروری ہے، جس کے نتیجے کے طور پر فنی تعمیر عمل میں آتی ہے - بڑے پیمانہ پر اس کی نہایت اچھی مثال ملٹن کی لافانی نظم « فردوس گم گشتہ » ہے - اس میں ایک دھرا پلاٹ ہے - یعنی شیطان اور اس کے گروہ کی خدا کے خلاف بغاوت اور سرکشی اور پھر شیطان کے ورغلانے سے آدم اور حوا کی الہی قانون سے سرتابی - یہ دونوں اجزا متوازی نہیں ہیں - بلکہ دوسرا واقعہ پہلے کا واقعہ نتیجہ ہے - نظم کے آخر میں جب آدم اور حوا کو سرکشی کے جرم میں بہشت سے اخراج کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ واقعہ ذہن کو، واقعۂ ماقبل یعنی شیطان اور اس کے متبعین کے اخراج کی طرف لے جاتا ہے - یہاں اس کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس دھرے پلاٹ کو نباھنے، متعلقہ فضا کے نمایاں کرنے اور اس سے میل کھانے والے اشاروں (Symbols) کے استعمال میں ملٹن نے بڑی احتیاط اور چابکدستی کا ثبوت دیا ہے - اسی سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بعض دفعہ جب کسی فنی کارنامے کا مواد ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے تب بھی اس کے ڈھانچے کے حسن و خوبی کا نقش باقی رہتا ہے - اور اگر یہ ڈھانچہ واقعی مکمل اور ہم آہنگ ہے تو اس سے ہمیں وہی جمالیاتی خوشی حاصل ہوتی ہے جو کسی متناسب الاعضاء انسان یا دلکش تصویر یا مکمل عمارت کے دیکھنے سے فوراً اس کی تحسین کے لئے اُکساتی ہے -

یہاں دو اور امور کی وضاحت بھی ضروری ہے - اول یہ کہ عضوی (Organic) فارم کا تصور، رومانی ادب اور تنقید کی دین ہے - لیکن جس ادب میں ترتیب واری کے

بجاے عدم تسلسل (Discontinuity) کا اُصول کارفرما ہوگا، جیسے سترھویں صدی کی انگریزی شاعری، جدید ترین یورپین ناول یا فرانس کی اشارتی شاعری، وہاں ڈھانچہ کا تصور سلسلہ‌واری کی وجہ سے نہیں بلکہ اور دوسرے ذرائع سے حاصل ہوگا - کلاسیکل ناول میں چونکہ عمل کی راہیں مختلف سمتوں میں بٹ جاتی ہیں، اس لئے بعض خاص خاص موڑوں پر پہنچنے کے بعد بازگشت کی ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ منتشر دھاگوں کو ایک لڑی میں پرویا جا سکے - جن ناولوں میں زمانی تسلسل اہمیت نہیں رکھتا اور مسلسل پلاٹ غیر ضروری سمجھا جاتا ہے، وہاں شعور کے بہاؤ کی مدد سے بکھرے ہوئے شیرازہ میں کوئی نہ کوئی اندرونی اور جذباتی ربط متعین کیا جاسکتا ہے - فرق صرف اس قدر ہے کہ مروجہ ناولوں میں کہانی اور جدیدترین ناولوں میں ذہن پر مسلط کوئی خیال، یا قلب کے اندرون میں موجود کوئی کیفیت وہ واسطہ فراہم کرتی ہے، جس سے تنظیم کا کام لیا جاسکے - میکانکی فارم وہ ہے جو فنی کارنامے کے اندر سے اُبھرنے کی بجائے اس پر خارج سے عائد کیا گیا ہو، جس میں اپنی توانائی نہ ہو اور جو مختلف اجزاء کی قلب ماہیت کے بعد انہیں ایک کلیت میں نہ سمو سکے - دوسرے یہ کہ وسیع طور پر ڈھانچے تین طرح کے ہو سکتے ہیں - ایک ظاہری اور بیرونی (Literal) ڈھانچا جو فنی کارنامے کی بنیادی ہیئت کے ساتھ ذہن میں آتا اور مکانی (spatical) پہلو رکھتا ہے، دوسرے اشارتی ڈھانچا جو مرکزی محرک (Motif) کی تکرار محاکات (Images) کے دروبست اور کنایات کی معنی‌خیزی کی مدد سے وجود میں آتا ہے اور تیسرے ڈرامائی ڈھانچہ جو مرکب ہوتا ہے فنی کارنامے کے عام تموج، اُس کے معیار حرکت (Moventum)، اس میں جذبات اور کیفیات کی سلسلہ‌واری اور تناؤ کے اُتار چڑھاؤ سے - ان اجزاء میں اور موسیقی کے حرکی ضابطہ میں ایک طرح کی مماثلت پائی جاتی ہے - ہر بڑے اور اہم فنی کارنامے میں یہ تینوں طرح کے ڈھانچے بیک وقت موجود ہوتے ہیں -

فنی کارنامے کی ایک اور خصوصیت اس کے لہجہ کی ہم‌رنگی ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ لہجہ میں تبدیلیاں بےمعنی نہ ہوں، بلکہ ان کا تعلق موضوع اور صورت‌حال میں تبدیلی سے ہو - یک‌رنگی سے مراد یکسانیت نہیں ہے، کیونکہ یکسانیت بالآخر اُکتاہٹ پیدا کرتی ہے - بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجموعی طور پر ادبی کارنامہ ایک خاص معیار سے گرنے نہ پائے۔ اور اس میں لہجہ کی تبدیلیاں اندرونی مطالبات کا نتیجہ ہوں - اس کی مثال غزل سے بخوبی دی جاسکتی ہے - غزل متفرق اشعار کا مجموعہ ہوتی ہے -

اس میں ہر شعر اپنی جگہ مکمل مفہوم کا حامل ہوتا ہے - بعض اوقات غزل کے اشعار، متنوع اور متضاد کیفیات کی نقش‌گری کرتے ہیں - لیکن مجموعی طور پر پوری غزل کا ایک خاص معیار ہوتا ہے - اگر کم مایہ اشعار کی کسی غزل میں بھرمار ہوگی تو ظاہر ہے اس کا تخیلی اور جذباتی معیار بر قرار نہ رہ سکےگا - یا یہ کہئیے کہ اس میں لہجہ کی مطابقت یا ہم‌رنگی کی کمی ہوگی - یہی حال ناول کا بھی ہے - ناول کے مختلف اجزا کیفی (Qualitative) اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتے ہیں اور پلاٹ کی تفصیلات میں تبدیلی کے ساتھ ان کی فکری اور جذباتی سطح بھی بدل سکتی ہے - لیکن ان کا مجموعی تاثر ایک معیاری لب و لہجہ کی غمازی کرےگا - لہجہ کی ہم‌رنگی ان عناصر میں سے ایک ہے، جو تناسب اور ہم آہنگی کا احساس پیدا کرتے ہیں- دوسرے عناصر جو یہ احساس پیدا کرتے ہیں، وہ واضح منطقی یا بیانیہ ڈھانچے، نقطۂ عروج کی موجودگی اور مکانی اور زمانی نقطۂ نظر کی وحدت ہیں -

اکثر بڑے فنی کارناموں کی ایک خصوصیت ان کی پیچیدگی (Complexity) بھی ہے - یہ دو سطحوں پر پائی جا سکتی ہے - اول توسیعی (Extensional) اعتبار سے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعین کیا جائےگا، کرداروں اور واقعات کی تعداد، تجربے کے دائرے (Range) اور عمل کی مکانی اور زمانی گنجائش کی نسبت سے - جس فنی‌کارنامے میں یہ عناصر موجود ہوں‌گے، اس میں وسعت اور فراخی کا احساس بھی ہوگا اور جس ہنرمندی کے ساتھ یہ عناصر ایک دوسرے کو سہارا دیں‌گے اور ایک دوسرے کے ساتھ آمیز کئے جائیں‌گے، اس کی بنیاد پر ہم اس کی پیچیدگی کا اعتراف بھی کریں‌گے - پیچیدگی کی دوسری سطح اندرونی ہوسکتی ہے - یہ عبارت ہے، تفصیلات کی صاف اور روشن حدود، معانی اور مفہوم کی قطعیت اور قوت امتیاز کی اُس لطافت اور ندرت سے، جو فنی کارنامہ ہمارے اندر بیدار کرتا ہے - بڑے فنی کارناموں کے مطالعہ سے جو تاثر ہم حاصل کرتے ہیں، وہ بیک وقت یہ بھی ہوتا ہے، کہ ہم ایک منظم، بھرپور اور پیچیدہ کائنات میں رسائی حاصل کرتے ہیں، اور خود ہمارے اپنے احساسات اور معیار پرکھ میں ایک تہذیب اور چاؤ پیدا ہوجاتا ہے - تخلیقی فن‌کار کا ادراک نامعلوم سرچشموں سے اپنا مواد حاصل کرتا ہے - اور اسے ایک کیمیاوی عمل کے ذریعے اس طرح ترتیب دیتا ہے کہ مکڑی کے جالے کی طرح اس کی بناوٹ میں کوئی کور کسر نہیں نکالی جاسکتی -

اس طرح میانہ روی (Economy) بھی فنی کارناموں کےلئے ضروری ہے، اس سے مراد

حشو و زوائد سے اجتناب ھے ، ایسا نہ کرنے سے تصویر کے اصلی خط و خال کے اوجھل ہوجانے کا اندیشہ رہتا ھے - فن کار تجربے کے تمام پہلوؤں کو اپنی فنی کائنات میں نہیں سمیٹ سکتا - اور اس لئے اسے اس مواد میں جو اس کی دسترس میں ھے ، قطع و برید اور انتخاب کرنا پڑتا ھے - میانہ روی کے اصول کو ناول کی مثال سے واضح کیا جاسکتا ھے - اگر ناول اصل موضوع ، یعنی پلاٹ اور کرداروں پر زور دینے کی بجائے فضا کی تعمیر اور منظر نگاری پر زور دے ، یا ضمنی پلاٹ کے حدود ، اصل پلاٹ کی نسبت بڑھ جائیں ، یا کوئی فروعی اور غیر دلچسپ کردار ضرورت سے زیادہ جگہ گھیر لے ، یا ایسے ضمنی قصوں کی بہتات ہو جائے ، جو اصل واقعہ کے کسی اہم پہلو کی وضاحت نہیں کرتے ، یا مخصوص کردار مجرد بحثوں میں الجھے نظر آئیں ، یا ناول کے فکری اور حسی ڈھانچے میں پوری مطابقت نہ ہو ، تو ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ فلاں ناول میں میانہ روی کی کمی ھے - آخری نقطہ کی وضاحت کے سلسلے میں ہم جرمن ناول نگار ٹامس مان کے ناول (The Magic Mountain) کا ذکر کرسکتے ہیں - اس کا پہلا حصہ جس میں سینی ٹوریم کے مریضوں کی کیفیات کی حیرت انگیز مصوری کی گئی ھے ، دوسرے حصے سے ، جس میں فلسفہ اور موسیقی کے ادق تصورات جگہ پاگئے ہیں ، پورے طور پر مربوط نہیں ھے - اور اس طرح پورے ناول میں ایک طرح کے عدم توازن کا احساس ہوتا ھے - اسی طرح کوئی مختصر کہانی اگر اس لئے طویل ہوگئی ھے کہ اس میں غیر اہم اجزاء یعنی غیر ضروری مکالمے یا پس منظر ضرورت سے زیادہ نمایاں ہیں ، یا رنگینئی بیان ، خطابت یا جذباتیت ، تناسب کے عدم احساس کی وجہ سے حاوی ہوگئی ھے ، تب بھی یہ سقم میں شمار ہوگا - اس سقم کی مثالیں ہمیں اردو افسانہ نگار کرشن چندر کی کہانیوں میں اکثر ملتی ہیں - ان کی اچھی سے اچھی کہانیاں بھی سستی جذباتیت کا شکار ، رنگینئی عبارت سے مملو اور مناسبت (Relevance) کے احساس سے خالی ہیں - بڑے اور عظیم کارناموں میں ، ان کی وسعت اور فراخی کے باوجود ، اعتدال اور میانہ روی کے اس عنصر کی وجہ سے فنکار کے ذوق انتخاب اور سلیقے کا اندازہ ہوتا ھے ، اور یہ پتہ چلتا ھے کہ اس نے اپنے آپ کو اپنے مواد کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑ دیا ھے ، بلکہ وہ اس کے امکانات اور فنی کارنامے کے حدود سے پوری طرح واقف ھے ، اور ان کے درمیان ایک مناسب ربط قائم کرسکتا ھے -

زبان کا مسئلہ بھی فنی وسائل میں ایک بہت ہی اہم مسئلہ ھے - پورا ادبی فن

دراصل اظہار بیان اور وسائل بیان کا معاملہ ھے - اگر ھم کسی فنی کارنامے کی ھئیت پر غور کریں تو پتہ چلے گا کہ وہ مشتمل ھے دو قسم کی اکائیوں (Units) پر، یعنی الفاظ کی اکائیاں اور مفہوم کی اکائیاں ، اور ان کے درمیان پوری مطابقت شرط ھے - مشہور فلسفی ڈیکارٹ (Descartes) نے کہا ھے، کہ حقیقت کا تجربہ اگر کریں تو وہ دو چیزوں پر مشتمل معلوم ھوگی، یعنی خیال (Thought) اور وسعت (Extension) - اب الفاظ ھی دراصل وہ وسیلہ ھیں، جو ان دونوں کی درمیانی خلیج کو پر کرتے ھیں - الفاظ کی تبدیلیاں معاشرت کی تبدیلیوں سے مربوط ھوتی ھیں - مشہور ناول نگار فلابیر (Flaubert) کا خیال ھے کہ ھر لفظ ایک ھی معنی رکھتا ھے - یہ خیال صرف ایک حد تک ھی صحیح ھے، یعنی اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ لفظ اپنے متعین، سائنٹیفک اور لغوی مفہوم ھی میں استعمال ھوسکتا ھے - مگر عام طور پر شاعری میں ایسا نہیں ھوتا، کیونکہ ھر لفظ اپنے (Tentacles) رکھتا ھے، جو دوسرے الفاظ اور ان کی پرچھائیوں کی طرف بڑھتے ھیں - لفظوں کے مابین باریک فرق ھوتے ھیں، اور ایک ایک لفظ کے کئی کئی قریب الفہم معنی ھوتے ھیں، اور بعض الفاظ کی معنی‌خیزی ان کے سیاق و سباق (Context) سے ابھرتی ھے - شاعری میں خاص طور پر اس سیاق و سباق کی وجہ سے پامال الفاظ میں ایک نیا جادو جاگ اٹھتا ھے - اگر ھم ایک نظم پر غور کریں، مثلاً انگریزی شاعر ورڈزورتھ کی کسی غنائی نظم پر، تو پتہ چلے گا کہ وہ چند بندوں پر مشتمل ایک ڈھانچا ھے - ھر بند چند سطور سے مل کر بنا ھے، ھر سطر میں الفاظ کی ایک مالا پرو دی گئی ھے - اور الفاظ حروف کی ترتیب سے مل کر معنی خیز بنتے ھیں - اس سے یہ پتہ چلتا ھے کہ الفاظ، فنی کارنامے کی بنیادی اکائی ھیں - اور جس طرح حروف کی بامعنی ترتیب سے الفاظ وجود میں آتے ھیں، اسی طرح الفاظ کی بامعنی ترتیب سے خیال کی اکائیاں جنمتی ھیں - مفرد لفظ، یعنی لفظ فی نفسہ بامعنی تو ھوتا ھے، لیکن اھم نہیں ھوتا - الفاظ کی بامعنی ترتیب سے خیال کی شمعیں روشن ھوتی ھیں - لیکن الفاظ محض معنی ھی نہیں رکھتے، جنہیں منطقی طور پر بیان کیا جاسکے، بلکہ گونج اور مہک بھی رکھتے ھیں، جن سے کام لے کر فن کار ادبی کارنامے کی کشش اور حسن میں اضافہ کرسکتا ھے - الفاظ کے تمام امکانات پر نظر رکھنا اچھے فن کار کی کامیابی کی کلید ھے - الفاظ کی لازوال دولت کا سراغ ھمیں شیکسپیئر کے ڈراموں میں ملتا ھے، جہاں الفاظ کی وسعت اور پوشیدہ قوتوں کا کوئی پہلو نظر سے نہیں چھوٹتا ھے - یہ اندازہ لگایا گیا ھے کہ شیکسپیئر نے کسی بھی تنہا فن کار کے مقابلے میں سب سے

زیادہ الفاظ، سب سے زیادہ نازک امتیازات کا لحاظ رکھتے ہوئے اور سب سے زیادہ موثر انداز سے استعمال کئے ہیں ۔ الفاظ کے استعمال کی ایک عجیب و غریب کوشش جس میں نحوی ترتیب کا دور دور بھی گمان نہ گذرے، جدید آئرستانی مصنف جیمس جوائس (James Joyce) کے ناولوں میں ملتی ہے، جس کی وجہ سے وہ قریب قریب ناممکن الفہم بن گئے ہیں ۔ الفاظ اور زبان کے استعمال میں ایک خاص پہلو جو ہمیشہ ہر لکھنے والے کے پیش نظر رہنا چاہئے، یہ ہے کہ الفاظ موقع محل کی مناسبت سے استعمال کئے جائیں ۔ اس سے لہجہ کا مناسب اتار چڑھاؤ متعین کیا جاسکتا ہے ۔

فنی کارناموں کے سلسلہ میں عام طور پر خلوص یا عدم خلوص کی جو اصطلاح مستعمل رہی ہے، وہ کسی قدر ترمیم چاہتی ہے ۔ اس لئے کہ یہ ناکافی اور مغالطہ انگیز ہے ۔ عام طور پر اس سے دو باتیں مراد لی جاتی ہیں ۔ اول یہ کہ ہر وہ تجربہ جسے فن کار نے الفاظ کے قالب میں ڈھالا ہے، براہ راست حسیات کا نتیجہ ہے ۔ اور دوسرے یہ کہ اسے فن کار نے بڑی معصومیت اور ایمانداری کے ساتھ پڑھنے والوں تک منتقل کردیا ہے ۔ یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ۔ اس لئے کہ اول تو فن کار کا تجربہ، حسیات اور مشاہدے کے پہلو بہ پہلو تخیل سے بھی مرکب ہوتا ہے، اور دوسرے وہ اسے جوں کا توں منتقل نہیں کردیتا، بلکہ اس کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں میں خاصی قطع و برید کرتا ہے ۔ خلوص صرف ایک حد تک ہی اس کا ساتھ دیتا ہے ۔ اس کے بعد ہنرمندی آتی ہے ۔ اور اس لئے مکمل موزونئی اظہار (Adequacy of Expression) تجربے کو اس کی اصلی اہمیت اور قدر و قیمت کے ساتھ پیش کرنے کے لئے ضروری ہے ۔ اس موزونئی اظہار میں بہت سے فنی عناصر و عوامل شامل ہوتے ہیں، لیکن بنیادی طور پر یہ مناسب ترین الفاظ کا انتہائی ہنرمندانہ استعمال ہے ۔ اس سے فن کارانہ ضبط اور قابو کا پتہ چلتا ہے ۔ الفاظ ہی کے ذریعے فن کار اپنے مواد پر قابض ہوتا ہے، الفاظ ہی کے ذریعے وہ اسے دوسروں تک پہنچاتا ہے، اور الفاظ ہی کے ذریعے تجربے کے جھلملاتے ہوئے سائے ایک ابھرا ہوا روپ اختیار کرسکتے ہیں ۔

ان وسیع تر فنی وسائل کے علاوہ اور بھی کئی ضمنی یا ذیلی وسائل ہیں، جو ہر فنی کارنامے میں تو نہیں پائے جاتے، لیکن، اکثر پائے جاتے ہیں ۔ اور ان کے استعمال سے مخصوص آثار کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے ۔ ان میں سب سے پہلا عکس ترتیب (Inversion) کا مسئلہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو کئی انمل، بےجوڑ واقعات یا

مشاہدات کو اس طرح پہلو بہ پہلو رکھا جائے کہ بظاہر ان سے کسی نتیجے کی طرف رہنمائی نہ ہو، لیکن حقیقت‌بیں نظریں ان میں ایک مناسبت اور مفہوم متعین کرسکیں، اور یا یہ کہ بظاہر عبارت جس مفہوم کی طرف اشارہ کرتی ہوئی معلوم ہو، اس سے بالکل مختلف معنی مراد ہوں - انگریزی نثر نگار سوئفٹ (Swift) کی تحریروں میں یہ فنی تدبیر اکثر نظر آتی ہے ۔ در اصل یہ ان سب شاعروں یا نثر نگاروں کے یہاں ملتی ہے، جو طنز و ظرافت کے میدان میں طبع آزمائی کرتے ہیں ۔ کیونکہ طنز، بلکہ ہجو اور ظرافت، دونوں ذہنی انداز فکر رہیں - ہجو نگاراور مزاح نگار دونوں اپنےذہن میں ایک آدرش (Ideal) رکھتے ہیں، جس کی نسبت سے وہ موجودہ حقیقت کی خامیوں اور حدبندیوں کو ناپتے ہیں - مزاح نگار کے یہاں ناپنے کا پیمانہ معاشرتی آدرش ہوتا ہے، ہجو نگار کے یہاں ذاتی - ہجو نگار کے یہاں تندی، تلخی اور شدت ہوتی ہے، مزاح نگار کے یہاں مرحمت و آسودگی - ہجو نگار نشترزنی کرتا ہے اور در و بام کو ہلا دینا چاہتا ہے، مزاح نگار صرف لب آسا مسکرانے پر قناعت کرتا ہے ۔ اول الذکر کے یہاں اخلاقی واقعیت کی روح سرایت کئے ہوتی ہے، موخر الذکر کوتاہیوں اور خامیوں کا احساس ضرور رکھتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے رویہ میں رواداری اور کشادہ قلبی کی آمیزش بھی ہوتی ہے ۔ اوّل الذکر انقلاب کا علمبردار اور موخرالذکر محض اصلاح پسند ہوتا ہے ۔ انگریزی ادب میں مزاح کی سب سے پاکیزہ مثال چاسر (Chaucer) کے یہاں اور ہجو کے زہر میں بجھے ہوئے تیر و نشتر سوئفٹ کے یہاں ملتے ہیں۔ شیکسپیئر کے یہاں دونوں رنگوں کی پرچھائیاں ملتی ہیں ۔ عربی اور فارسی ادب میں ہجو اور مزاح کے نمونے ایسے اعلیٰ معیار کے نہیں ہیں، جیسے مغربی زبانوں میں - اُردو میں مزاح کے سب سے زیادہ مہذب نمونے رشید احمد صدیقی، پطرس اور فرحت اللہ بیگ کے یہاں ملتے ہیں اور ہجو کے اچھے نمونے سودا اور اکبر الہ‌آبادی کے یہاں ۔ غالب کے یہاں تبسم کی شان دلنوازی جس آمد، شفاف بصیرت اور فکر و نظر کی ہمہ‌گیری کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کی مثال اور کہیں تلاش کرنا مشکل ہے ۔ ہجو اور مزاح، دونوں کے لئے وسیلۂ اظہار عکس ترتیب یا طنز (Irony) ہیں ۔ دونوں کا مقصد بالواسطہ یا کنایتہً بیان کا پیش کرنا ہے ۔ ہجو اور مزاح سے یہ فنی تدبیر مخصوص ضرور ہے لیکن جہاں یہ اثرات پیدا کرنے مقصود نہ بھی ہوں، وہاں بھی یہ طریق کار مستعمل ہوسکتا ہے - در اصل اس کا ایک مقصد پڑھنے والے کی ذکاوت کو اُبھارنا بھی ہے ۔ اس کے استعمال سے لکھنے والے کی ذہانت کو اظہار کا راستہ ملتا ہے ۔ سوئفٹ کی ابتدائی

تحریروں میں مقصدیت کی نسبت ذہانت کا یہ کھیل زیادہ نمایاں ہے ۔ اسی سے ملتا جلتا طریقہ یہ بھی ہے کہ کسی نظم میں جو شعری مقدمات شروع میں بیان دئے جائیں، اس کے برعکس نتائج نظم کے اختتام پر ظاہر ہوں ۔ اور یہ مفہوم اچانک طور پر پایان کار بھبک (Explode) اٹھے ۔ اس وسیلے کا استعمال ہمیں ان شاعروں کے یہاں ملتا ہے، جو ذکاوت سے بدرجۂ اولیٰ کام لیتے ہیں ۔ اردو شاعری میں خاص طور پر غالب اور مومن کے یہاں مفرد اشعار میں یہ کیفیت نظر آتی ہے ۔ عکس ترتیب سے لطف اٹھانے کے لئے ذہن کو چوکنا اور بیدار رکھنا پڑتا ہے، اور یہ دیکھنا پڑھتا ہے کہ در اصل ظاہری بیان کی تہ میں کون سا واقعی بیان چھپا ہوا ہے، جس کی طرف فن کار ہمیں لے جارہا ہے ۔ اس کے لئے نظم کے پورے ڈھانچے اور اکائیوں کی ترتیب اور ان کی غایت پر بھی نظر رکھنی پڑتی ہے ۔

دوسری فنی تدبیر جو عام طور پر مستعمل ہے، وہ نثر میں تحت البیان (Understatement) اور نظم یا شاعری میں منطقی کھانچا (Logical Gap) کہی جاسکتی ہے ۔ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے ' یعنی بات کو کھول کر نہ بیان کرنا، اور بیان کے بعض پہلوؤں کو پڑھنےوالے کے تخیل پر چھوڑ دینا ۔ در اصل کسی بھی فنی کارنامے کا وجود اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ نثری یا شعری مفہوم اور فنی کارنامے کے ڈھانچےکے مابین کامل ہم آہنگی موجود ہو ۔ لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ فن‌کار الفاظ کی اکائیاں کم استعمال کرتا ہے ' اور مفہوم کی اکائیاں زیادہ ۔ اس طرح گویا تقلیل الفاظ کی مدد سے زیادہ سے زیادہ مفہوم کے استعمال کی طرف میلان پایا جاتا ہے ۔ اسی سے اشارتی زرخیزی پیدا ہوتی ہے ۔ انگریزی میں سوئفٹ کی نثر اور اردو میں حالی اور عبدالحق کی تحریریں تحت البیان کی بہت اچھی مثالیں ہیں ۔ ایسا نثر نگار الفاظ کو ایک آلۂ کار ہی سمجھتا ہے، مرعوب کرنے کے لئے آراستگی بیان سے کام نہیں لیتا ۔ فرانسیسی ناول نگار فلابیر (Flaubert) کی تحریریں منتخب الفاظ اور گٹھی ہوئی عبارت کا مرقع ہیں، جن میں حشو و زوائد نام کو نہیں ۔ شاعری میں اس کی کئی صورتیں ممکن ہیں اور پائی بھی جاتی ہیں ۔ سب سے پہلے تو وہ مفرد اشعار ہیں، جن میں چٹکلے پن (Epigram) کی روح پائی جاتی ہے اور جو زبان زد عام ہو جاتے ہیں ۔ اس کے دو پہلو ہیں ۔ مواد کے اعتبار سے ان میں کوئی بصیرت اور تجربہ سمویا ہوا ہوتا ہے ۔ جس کی نثری تشریح کے لئے بڑی وسعت درکار ہوتی ہے ۔ فنی اعتبار سے ان کی خوبی اس میں ہوتی ہے کہ انہیں سیاق و سباق سے علیحدہ کرلینے پر بھی ان کی ندرت اور معنویت باقی رہتی ہے ۔ چٹکلے بازی کی بہت اچھی مثال انگریزی

شاعر پوپ کے یہاں ملتی ہے - غزل کے مفرد اشعار میں بھی ترشے ہوئے ہیروں کا یہ انداز پایا جاتا ہے - اسی سبب سے وہ جلد حافظے میں پیوست ہوجاتے ہیں - آزاد نظم کے اشعار میں ذہن پر مرتسم ہوجانے کی یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی - دوسری صورت تشبیہ و استعارہ کی ہے، جن میں تفصیلات سے گریز کر کے دو چیزوں کے درمیان اندرونی وابستگی اور مماثلت کی بنا پر تعلق قائم کیا جاتا ہے - ارسطو نے بڑے شاعر کی سب سے نمایاں پہچان اس کے استعاروں کا استعمال بتائی ہے - تشبیہ سے بھی زیادہ استعارہ صرف فنی تدبیر نہیں، بلکہ ذہنی طریق کار کو ظاہر کرتا ہے - فنی اعتبار سے استعارے کا استعمال قطعی علامات کی تلاش ہے - اسی سے بیان میں وضاحت اور جامعیت پیدا ہوتی ہے - معنوی لحاظ سے اس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ شاعر کی نظریں کس طرح انفس و آفاق میں نفوذ کرسکنے کی وجہ سے مفہوم کی زندہ تجسیم کے لئے مختلف النوع اشعار میں ربطِ پنہاں کو معلوم اور نمایاں کرسکتی ہیں - یہ ربط لازمی طور پر تمثیلی (Analogical) نہیں ہوتا، اس میں منطق کو بھی دخل ہوتا ہے - بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ منطقی اور تمثیلی اعمال کے امتزاج سے جو روحانی ہیجان پیدا ہوتا ہے، اس سے استعارہ وجود میں آتا ہے - اس میں معرفت (Cognition) کا بھی ایک عنصر شامل ہوتا ہے، جس سے پورا عمل منور ہوجاتا ہے - شیکسپیئر کی ڈرامائی شاعری میں استعاروں کا استعمال جس حسن اور ندرت کے ساتھ ہوا ہے، اس کی وجہ سے اس کے شعری کارناموں میں بےاندازہ وسعت پیدا ہوگئی ہے-

تیسری صورت منطقی خلاء کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ شاعر شعری بیان کے سانچے میں منطقی خلاء چھوڑتا چلا جاتا ہے، جنہیں پڑھنے والا خود اپنے تخیل کی مدد سے پورا کرسکتا ہے - اس کی مثالیں اردو، انگریزی اور فرانسیسی شاعری میں بہ کثرت ملتی ہیں - گو یہ طریق کار بالکل نیا نہیں ہے - اشارتی شاعری میں ہمیشہ اس سے کام لیا گیا ہے - مثال کے طور پر اٹھارویں صدی کے انگریزی شاعر بلیک (Blake) یا رومانی شاعر ورڈزورتھ (Wordsworth) کی نظموں میں مرکزی اشارے بڑی اہمیت رکھتے ہیں - اول الذکر کے یہاں زمین، چاند، شبنم، سونا، گرجا، والدین، پادری، گلاب، چراگاہیں اور بھیڑیں وغیرہ، اور موخر الذکر کے یہاں چاند، بنفشہ کا پھول، آبشار، چراگاہیں، کائی (Moss)، ستارے، پہاڑیاں، اور لوسی (Lucy) وغیرہ سے بہت سے بلیغ کام لئے گئے ہیں - بلیک کے یہاں خاص طور پر نظم کے مفہوم کو متعین کرنے کے لئے یہ دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ اشارے ایک دوسرے پر کیا عمل کرتے ہیں - اس

سے نہ صرف نئے معنوں تک رسائی ممکن ہوتی ہے ، بلکہ نظم کے مختلف حصوں میں ربط قائم کرنے لئے جن کڑیوں کی ضرورت پیش آتی ہے ، وہ بھی ہاتھ آجاتی ہیں - ایک بات اور ہے اور وہ یہ کہ شاعری میں بعض اوقات منطقی ربط سے زیادہ جذباتی ربط کی اہمیت ہوتی ہے - اور جو خلاء سطح پر نظر آتے ہیں ، انہیں جذباتی وحدت کی مدد سے پُر کیا جاسکتا ہے -

تحت البیان کی ان دو صفتوں کے برعکس فوق البیان (Overstatement) کی صفت بھی استعمال کی جاتی ہے - نثر میں یہ مبالغہ آرائی کے سلسلے میں ظاہر ہوتی ہے - شاعری میں اس کا اظہار بلند آہنگی اور خطابت کی صورت میں ہوتا ہے - مشرقی ادب میں اس کی مثال عربی، فارسی اور اردو قصائد ہیں ، جن میں لہجہ کا ابھار نقص نہیں ، بلکہ حُسن ہے - مغربی ادب میں اس کی مثال شاعری اور ڈراما دونوں میں ملتی ہے -ڈرائیڈن (Dryden)کی شاعری اور ڈراما دونوں میں یہ عنصر پایا جاتا ہے-رزمیہ شاعروں کے یہاں بھی یہ شان و شکوہ بالعموم ملتا ہے - ملٹن کی « فردوس گُم شدہ » میں یہ خطابت اور بلند آہنگی جگہ جگہ ، خصوصاً شیطان کی مجلس شورے 'کے نقشے کی ترتیب میں ملتی ہے - شاہنامۂ فردوسی میں بھی یہ قدم قدم پر نظر آتی ہے - اقبال کی شاعری میں بھی یہ خطابت ملتی ہے ، بعض جگہ یہ ان کی شاعری کی تاثیر کو گھٹا بھی دیتی ہے - لیکن بعض مقامات پر اس کے لئے جواز پیش کیا جاسکتا ہے - ڈراما اور شاعری میں خطابت اور بلند آہنگی اس وقت پیدا ہوتی ہے ، جب فن کار کسی خاص جذبے سے سرشار ہو، اور ترغیب کا عمل خاموشی اور لطافت کی بجائے کھلے اور پرشکوہ انداز سے کرنا چاہے- کھوکھلی خطابت کا مظاہرہ اس وقت ہوتا ہے ، جب کہ اسے جنم دینے والا محیط جذبہ اور خیال ناپید ہو - خطابت فی نفسہ نہ اچھی چیز ہے اور نہ بری ، البتہ اس موقع کا لحاظ ضروری ہے ، جس کے لئے خطابت برتی گئی ہے ، اور اس کے حدود سے تجاوز نہ کرنا بھی شرط ہے - خطابت اور بلند آہنگی ایک وسیلہ ہے ترغیب کا ، یہ طنز کے ذریعہ بھی حاصل کی جاسکتی ہے ، مبالغہ کے ذریعے بھی ، مزاح کے ذریعے بھی ، معنی خیز اشاروں کے ذریعے بھی - یہ سب فنی وسائل ہیں ، جو ادبی اصناف کے اختلاف کی نسبت سے مختلف ادبی کارناموں میں پائے جاسکتے ہیں ، - اور جن کے ذریعے سے ابلاغ کے عمل کو موثر بنایا جاسکتا ہے -

موجودہ ادبی تنقید میں جن اصطلاحات کا بہت زیادہ چرچا ہے ، ان میں قول محال

(Paradox) کی صنعت بھی ہے - یہ بھی طنز اور عکس ترتیب ہی کی ایک خاص صورت ہے - یعنی ایسی بات کا بیان کرنا جو بظاہر بے معنی ہو، لیکن جس سے دراصل گہرے معنی مقصود ہوں - اِس کا استعمال مزاح نگار کے یہاں زیادہ، ہجو نگار کے یہاں کم ہوتا ہے - گو ہرحال میں ایسا ہونا ضروری نہیں - علانیہ طور پر قول محال کا استعمال ہمیں مشہور مزاح نگار چیسٹرٹن (Chesterton)کے یہاں ملتا ہے - اور اسی طرح آئرستانی مصنف برنارڈشا اور فرانسیسی مصنف اناتول فرانس (Anatole France) کے یہاں - لیکن شاعری کے سلسلے میں عام طور پر جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے مراد محض لفظی تضاد یا وہ تفنن نہیں ہوتا، جو اس کے برعکس مطالب نکلنے سے پیدا ہوتا ہے - بلکہ وہ روشنی (Illumination) اور وہ حیرت و استعجاب بھی، جو متضاد شعری بیانات کے بالمقابل رکھنے اور ان کے بالآخر کسی مثبت حقیقت کی طرف رہنمائی کرنے سے پیدا ہوتا ہے - موجودہ امریکی نقادوں نے اِس صنعت پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے - اور بظاہر معمولی نظموں میں بھی قول محال کی مثالیں تلاش کرلی ہیں - لیکن حقیقت یہ ہے کہ قول محال کا استعمال زیادہ تر ذکاوتی (Witty) شاعری میں ملتا ہے اور اس میں خاصی ہنرمندی اور ذہنی ریاضت کو دخل ہوتا ہے - قول محال کی مثال غالب کے اس شعر سے دی جا سکتی ہے :

طاعت میں تا رہے نہ مئے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دے کوئی لے کر بہشت کو

لیکن دنیا کے عظیم ادب میں قول محال سے زیادہ دو اور صنعتیں مستعمل ہیں - ہیں، اول ابہام (Ambiguity) اور دوسرے (Ambivalence) - اول الذکر قول محال سے زیادہ ہمہ گیر صنعت ہے - یعنی قول محال کی طرح صرف یہ نہیں کہ بظاہر مفہوم عام رائے کے خلاف معلوم ہو، اور قابل قبول نظر نہ آئے، لیکن مزید فکر و تعمل سے اس کے مکمل اور معنی خیز ہونے کا یقین ہوجائے - بلکہ الفاظ اور مفہوم کی اکائیوں کا ایسا استعمال اور ایسی ترتیب، جس میں ایک سے زیادہ معنوں کی سمائی ہوسکے - صوفیانہ شاعری اور عام طور پر غزل کی شاعری اس کی بہت اچھی مثال ہیں - حافظ، عراقی، جامی اور رومی کی شاعری میں ایک ایک شعر کے کئی کئی مفہوم نکل سکتے ہیں، اور یقین کے ساتھ یہ کہنا دشوار ہوتا ہے، کہ شاعر کے ذہن میں کون سا ایک مخصوص مفہوم تھا - اس لئے ایسی شاعری کی تفسیر ہم مختلف سطحوں پر بیک وقت کرسکتے ہیں - یہ بات کچھ صوفیانہ یا یا عشقیہ شاعری ہی سے مخصوص نہیں، بلکہ جہاں شاعری کے عمل میں پیچیدگی کا عنصر

نمایاں ہوگا ، وہاں ابہام کی خصوصیت نظر آئے گی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شعری تخلیق کے عمل میں کثیر التعداد عناصر ، جو خارجی اور باطنی دنیا سے اخذ کئے گئے ہیں ، یکجا مجتمع ہوجاتے ہیں ، اور شاعر غیرشعوری طور پر ان کا اظہار ایسے پیرائے میں کرتا ہے ، کہ اسے کسی ایک مفہوم میں قید نہ کیا جاسکے ۔ کالرج نے تخیل کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ تجربے کے متضاد پہلوؤں کو اسیر کرنے کی صلاحیت کا دوسرا نام ہے ۔ اس صلاحیت کی وجہ سے ایسے کلاسیکل شاعروں ، جیسے ہومر ، شیکسپئیر ، رومی ، گوئٹے اور غالب کی نئی نئی تفسیریں ممکن ہیں ، جو ان کے مفہوم کے سرمائے کو مدت تک نہ سمیٹ سکیں ۔

(Ambivalence) کی صنعت کا مفہوم یہ ہے کہ دو یکساں قابل قبول اور جائز نقطہ‌ہائے نظر کو شعری اور فنی حسن بیان کے ساتھ اس طرح پہلو بہ پہلو رکھا جائے کہ اس پر کسی جانب‌داری کا گمان نہ گذرے ۔ یہ در اصل متوازن کرنے کی صنعت ہے ۔ اس سے یہ جتانا مقصود ہوتا ہے کہ فن کار اپنے پڑھنے والے کو ذہنی آزادی اور قوت فیصلہ کا پورا حق دینا چاہتا ہے ۔ وہ زندگی پر پورے ضبط و اعتدال کے ساتھ نظر ڈالتا اور اسے کامل معروضیت (Objectivity) کے ساتھ پیش کرسکتا ہے ۔ ڈراما بنیادی طور پر اسی متوازن کردینے والی جبلت کا ایک فنی اظہار ہے ۔ آئی ۔ اے ۔ رچرڈس نے المیہ کے بارے میں یہ کہا ہے اس میں خوف اور رحم کے جذبات کے درمیان توازن قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔ یہ بیان بنیادی طور پر پوری ڈرامائی شاعری پر منطبق کیا جاسکتا ہے ۔ اس فنی تدبیر کا منشاء یہی ہے کہ شعری یا فنی مواد کو پڑھنے والے کے نقطۂ نظر سے بھی پیش کرنا چاہئے ۔ انگریزی شاعری اور ڈرامے میں اس کی دو معروف مثالیں گرے کی نظم « گور غریباں » (Elegy Written in a Country Churchyard) اور شیکسپئیر کے ڈرامے (Troilus and Cressida) سے پیش کی جاسکتی ہیں ۔ اول الذکر میں مادی اور ذہنی زندگی کے دو مختلف امکانات اور موخر الذکر میں دو متوازی فلسفہ ہائے حیات پیش کئے گئے ہیں ، جو ایک دوسرے کی ضد ہیں ، اور جنہیں وسیع طور پر کلاسیکی اور رومانی رجحانات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ۔ فن کار کے متعلق جو معلومات ہمیں دوسرے ذرائع سے اور خود اس کے دوسرے فنی اور ادبی کارناموں کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں ، اُن کی مدد سے ہم کسی حد تک یہ متعین کرسکتے ہیں ، کہ خود اس کا انتخاب کس لئے ہوگا ۔ لیکن فنی کارنامے کی کائنات میں اس کی جانبداری بہت نمایاں نہیں ہوتی ، کیونکہ

اس کا مقصد حقیقت کے دو یا دو سے زیادہ پہلوؤں کو بےلاگ انداز کے ساتھ پیش کردینا ہوتا ہے ۔ ابہام اور (Ambivalence) دونوں کی اچھی مثال غزل میں تلاش کی جاسکتی ہے ۔ غزل کے مفہوم کو کسی ایک محور سے متعلق کرنا مشکل ہوتا ہے ۔ اس میں ذاتی اور غیرذاتی عناصر ایک کل میں جذب ہوکر اپنے الگ الگ رنگوں کو بدل دیتے ہیں ۔ اس کے مختلف‌المعنی اشعار کی اکائیاں تجربے کے ایک سے زیادہ گوشوں کی ترجمانی کرتی ہیں ۔ مختلف ذہنی اور جذباتی کیفیات کو دو یا دو سے زیادہ گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ۔ ان میں وحدت تاثیر تلاش کرنا ضروری نہیں ، توازن باہمی کا عنصر البتہ متعین کیا جاسکتا ہے ۔ ان سے زندگی کی کثیرالعناصر پیچیدگی (Multiplexity) کا اظہار بھی ہوتا ہے ، اور اس حقیقت کا بھی کہ بہ ظاہر مقید و محدود چیزوں کے بھی کئی کئی پہلو ہوسکتے ہیں ۔ اس سے غزل‌گو شاعر کی ڈرامائی ماورائیت کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ اور اس بات کا بھی کہ وہ اپنا بنیادی نقطۂ نظر رکھنے کے باوصف متضاد عناصر اور حقیقتوں کو پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔

محمد شاهی دور کا پس منظر

از

ڈاکٹر محمد حسن صاحب، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ادب علم و دانش کا ایک شعبہ ہے ۔ ادب افراد و اقوام کے جذبات و افکار کی داستان ہے ۔ جذبات و افکار محرکات اور عوامل سے مل کر بنتے ہیں اور ان میں ایسے عناصر بھی شریک ہوتے ہیں جو ادب کے دائرے سے باہر ہیں۔ ہماری نسلی وراثت، ہماری معاشرت اور اس کی قدریں، ہمارے دور کے معتقدات اور فلسفے، تاریخ و سیاست کے ہنگامے، اقتصادیات کے پیچ در پیچ مسائل، نفسیات کی الجھنیں، غرض انسانی زندگی کو بنانے اور بگاڑنے والے تمام عناصر ایک دور کی تشکیل میں کارفرما ہوتے ہیں اور اس دور کے ذہن کو سمجھنے کے لئے ناگزیر ہوجاتے ہیں ۔ اگر ادب محض خوش وقتی کا بہانہ نہیں ہے بلکہ حیات انسانی کا ایک اہم صحیفہ اور اس کے بنانے اور بگاڑنے کا وسیلہ ہے تو یقیناً ادب پر اثرانداز ہونے والے معاشرتی اور فکری اثرات کا عرفان ادب کو تنقید حیات کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد گار ثابت ہوسکتا ہے۔

اس مقالے میں اردو ادب کے ایک مخصوص دور سے بحث کی جانے گی جسے ادبی لحاظ سے دہلی میں اردو شاعری کا پہلا دور کہا جاسکتا ہے ۔

دہلی میں ریختہ گوئی کی باقاعدہ ابتدا عام طور پر سنہ ۲ محمد شاہی میں ولی کے دیوان کے دہلی آنے سے تسلیم کی جاتی ہے، گویا اردو شاعری کا چرچا سنہ ۱۱۳۳ھ کے لگ بھگ شروع ہوا ۔ البتہ پروفیسر مسعود حسن رضوی نے فائز دہلوی کو اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر قرار دے کر تحقیق کے لئے نیا باب کھولا ہے، ان کی تحقیق کی رو سے فائز کا دیوان سنہ ۱۱۲۷ھ میں مرتب ہوچکا تھا اور اس میں ریختہ کا کلام موجود تھا۔ اگر اس بیان کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو یہ اندازہ ہوسکتا ہے کہ ولی کے دیوان کے دہلی آنے سے پیشتر بھی ولی کا کلام مقبول ہونے لگا تھا اور بعض غزلیں دہلی پہنچ کر یہاں کے ادبی حلقوں کو متاثر کرنے لگی تھیں ۔

حاتم کے «دیوان زادہ» کے مخطوطۂ رام پور میں بھی ۱۱۳۷ھ میں آبرو کی طرح میں، ۱۱۳۰ میں مرزا مظہر جان جاناں کی طرح میں، ۱۱۳۱ھ میں مضمون اور ولی اور ۱۱۳۲ھ میں ولی کی طرح میں، لکھی ہوئی غزلیں ملتی ہیں - اگر یہ تاریخیں کتابت کی غلطیاں قرار نہ دی جائیں تو ان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے -

لہذا یہ قیاس کرنا غلط نہ ہوگا کہ اورنگ زیب کی وفات (سنہ ۱۱۱۸ھ مطابق ۱۷۰۷ء) کے پندرہ سال کے اندر اندر دھلی کے ادبی مذاق میں تبدیلی ہونے لگی تھی اور فارسی شاعری کے پہلو بہ پہلو ریختہ گوئی بھی رواج پانے لگی تھی - یہ ادبی اور لسانی انقلاب کیوں ہوا اور اس کے تاریخی اسباب کیا تھے؟ ظاہر ہے کہ ان اسباب کی کھوج میں ادب کے دائرے سے آگے بڑھ کر سیاست، تاریخ، اقتصادیات اور معاشرت کے مسائل کا جائزہ لینا ہوگا۔

عام طور پر ادبی انقلاب نئے تقاضوں کی بنا پر ہوا کرتے ہیں اور ان تقاضوں کی گونج بیک وقت سیاست سے لے کر معاشرت تک، سبھی شعبوں میں سنائی دیتی ہے - سیاست میں تبدیلیاں عموماً اقتصادی ڈھانچے میں شکست و ریخت سے ہوتی ہیں - ایسے طبقے وجود میں آنے لگتے ہیں جو سماج اور نظام حکومت ہی سے نہیں بلکہ نظام اقدار سے نئے مطالبے کرتے ہیں اور زندگی کو ایک نئے سانچے میں ڈھالنا چاہتے ہیں۔

کیا اردو شاعری کا نیا دور بھی اسی قسم کے کسی اقتصادی اور معاشرتی انقلاب کا نتیجہ تھا؟ کیا واقعی ہمارا اقتصادی اور سیاسی نظام ایک ایسے موڑ پر آگیا تھا جب اس کی تاریخی ضرورت ختم ہوگئی تھی؟ - جب تک کوئی نظام ذرائع پیداوار کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا اور انہیں آگے بڑھاتا رہتا ہے اس وقت تک وہ تاریخی ضرورت کو پورا کرتا ہے - جب وہ ذرائع پیداوار کی راہ میں رکاوٹ بن جائے اور اس نظام کی وجہ سے سماج کا بڑا حصہ اپنی زندگی کی عام ضروریات پوری نہ کر سکے تو اس میں تبدیلی ناگزیر ہوجاتی ہے - دھلی میں اردو شاعری کے پہلے دور کے مطالبات کو سمجھنے کے لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ محمد شاہی دور میں اقتصادی اور سیاسی نظام کی باہمی آویزش کی نوعیت کیا تھی اور کیا یہ آویزش اس منزل پر پہنچ گئی تھی جہاں تبدیلی ناگزیر ہوجاتی ہے؟

جہاں تک اقتصادی زندگی کا سوال ہے یہ بات واضح ہے کہ اس دور کی اقتصادی زندگی کی بنیاد زراعت پر تھی اور اسی پر ہندوستان کی معاشی زندگی کا دار و مدار تھا - بدقسمتی سے اس دور کے ہندوستان کی سماجی اور معاشی زندگی کے بارے میں

معلومات حاصل کرنے کے ذرائع بہت محدود ھیں - یہاں اس کا موقع بھی نہیں ھے کہ اس دور کی دستاویزوں اور فرامین میں بکھری ھوئی اطلاعات کو یک جا کرکے اس دور کی اقتصادی زندگی کی کوئی مکمل تصویر پیش کی جائے - لیکن جن چند ماھرین اور مورخین نے ھندوستان کی اقتصادی زندگی کے اس پہلو پر کام کیا ھے ان کے بیانات سے چند باتیں واضح ھوسکتی ھیں -

ان بیانات میں اھم ترین بیانات تو یقیناً ان علما کے ھیں جنھوں نے اپنی آنکھوں سے اس دور کو دیکھا تھا اور جو عصری شہادتوں کی بنیاد پر نتائج اخذ کرتے ھیں - اس لحاظ سے مشہور فرانسیسی سیاح ڈاکٹر برنئیے کا سفر نامہ نہایت اھم ھے جو زیر بحث دور سے تقریباً چوتھائی صدی پہلے عہد مغلیہ کے آخری دور کی زندگی کو اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا تھا - کسان خاندان سے تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ زراعتی زندگی کے مسائل کو سمجھتا تھا - اس نے اپنی آنکھوں سے اورنگ‌زیب کی تخت نشینی دیکھی تھی، دارا شکوہ کی شکست اور دھلی کی سڑکوں پر اس کی رسوائی دیکھی تھی، سپہر شکوہ کو برسر دربار مطعون ھوتے دیکھا تھا اور ھندوستان کے مختلف علاقوں کی سیاحت میں وھاں کی زندگی کے متعدد روپ اس کی نظر سے گزرے تھے - وہ لکھتا ھے -

« (سلطنت کے اکثر حصے میں) زراعت کی حالت سقیم ھے اور آبادی کم ھے - اچھی زرخیز زمین کے بھی خاصے بڑے حصے میں مزدوروں (کسانوں) کی کمی کے سبب سے کھیتی نہیں ھوتی جن میں سے بہت سے (کسان) گورنر کے برے برتاؤ کی وجہ سے تباہ ھوجاتے ھیں - یہ غریب لوگ جو اپنے ظالم مالکان کے مطالبات پورے کرنے سے قاصر ھیں، صرف اپنے روزگار کے وسائل ھی سے نہیں بلکہ اپنے بچوں سے بھی محروم کردیئے جاتے ھیں جو غلام بنا لئے جاتے ھیں - لہذا اکثر ایسا ھوتا ھے کہ بہت سے کسان اتنے شدید ظلم سے مجبور ھوکر دیہات سے بھاگ کھڑے ھوتے ھیں اور شہروں یا خیموں میں باربرداروں یا سقوں یا شہسواروں کے خدمتگار (یا سائیس) کی حیثیت سے روزگار تلاش کرتے ھیں جہاں زندگی نسبتہً زیادہ خوشگوار ھے - کبھی کبھی وہ کسی راجا کے علاقے میں چلے جاتے ھیں کیونکہ وھاں ظلم نسبتہً کم ھوتا ھے اور انھیں یہاں سے زیادہ آرام ملتا ھے » -

(بحوالہ ڈبلیو - ایچ - مورلینڈ - ص ۱۴۷ -)

زراعت کے بارے میں برنئیے کے سفر نامے میں اس کے علاوہ اور بھی کئی اھم بیانات ملتے ھیں - اس کے نتائج کا خلاصہ یہ ھے کہ ھندوستان کا زیادہ حصہ نہایت زرخیز

ہے لیکن زراعت کے طریقے ناقص اور خراب ہیں ۔ قابل زراعت زمین کا بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کے باعث خالی پڑا ہے ۔ حکام کی بدسلوکی اور ظالمانہ برتاؤ نے کاشتکاروں کو تباہ و برباد کردیا ہے ۔ زراعت کی تباہی کا نقشہ وہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے ۔

«کوئی شخص اس قابل نہیں پایا جاتا جو اپنی خوشی سے ان نہروں اور نالیوں کی مرمت کرے جو آب پاشی کے لئے بنی ہوئی ہیں ۔ ایک طرف تو کاشتکار اپنے دل میں یہ خیال کرتے ہیں کہ کیا ہم اس لئے محنت کریں کہ کوئی ظالم آئے اور سب کچھ چھین کر لے جائے اور دوسری طرف جاگیردار، صوبہ‌دار اور تاجر یہ سوچتے ہیں کہ ہم کیوں افتادہ اور ویران زمین کی فکر کریں اور اپنا روپیہ اور وقت اس کے بارآور ہونے میں لگائیں کیونکہ نہ جانے کس وقت یہ ہمارے ہاتھ سے نکل جائے» ۔

برنئیے اس ابتری کا سبب یہ قرار دیتا ہے کہ کاشتکار کو زمین پر حق ملکیت حاصل نہیں ۔

شاہ ولی اللہ نے «حجۃ اللہ† البالغہ» میں سلطنت کے زوال کے جو اسباب بیان کئے ہیں ان میں زراعت کی ابتری کا بھی ذکر کیا ہے ۔

«اس زمانے میں ملک کی خرابی و ویرانی کے زیادہ تر دو سبب ہیں، ایک بیت المال یعنی ملک کے خزانے پر تنگی وہ اس طرح کہ لوگوں کو یہ عادت پڑگئی ہے کہ کسی محنت کے بغیر خزانہ سے روپیہ اس دعویٰ سے حاصل کریں کہ وہ سپاہی ہیں یا عالم ہیں، جن کا حق اس خزانے کی زندگی میں ہے، یا ان لوگوں میں سے ہیں جن کو بادشاہ خود انعام و اکرام دیا کرتے ہیں جیسے زہد پیشہ صوفی اور شاعر اور دوسرے گروہوں میں سے جو ملک و سلطنت کے کسی کام کے بغیر کسی نہ کسی طریقہ سے روزی حاصل کرتے ہیں جو محنت کے بغیر ان کو ملتی ہے ۔ یہ لوگ ان کے اور دوسروں کے ذرائع آمدنی کو کم کردیتے ہیں اور ملک پر بوجھ ہیں ۔

«دوسرا سبب کاشتکاروں، بیوپاریوں اور پیشہ وروں پر بھاری محصول لگانا اور ان پر اس بارے میں سختی کرنا ہے یہاں تک کہ جو بے چارے حکومت کے مطیع ہیں اور اس کے حکم کو مانتے ہیں وہ تباہ ہورہے ہیں اور جو سرکش اور نادہند ہیں وہ اور سرکش

† ترجمہ مولانا سید سلیمان ندوی کا کیا ہوا ہے (الفرقان شاہ ولی اللہ نمبر ص ٤ ۔ ۱۳۲۳) بحوالہ خلیق احمد نظامی ۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۹

ہورہے ہیں اور حکومت کے محصول نہیں ادا کرتے حالانکہ ملک اور سلطنت کی آبادی سستے محصول اور فوج اور عہدہ داروں کے بقدر ضرورت تقرر پر ہے ۔ چاہئیے کہ اس زمانے کے لوگ ہوشیار ہوکر سیاست کے اس راز کو سمجھیں » ۔

شاہ ولی اللہ نے سلطنت کے زوال کے جو بنیادی اسباب قرار دیئے ہیں وہ یہ ہیں :

« (۱) خالصے کے علاقے کا محدود ہونا ۔
(۲) خزانے کی قلت ۔
(۳) جاگیرداروں کی کثرت ۔
(٤) اجارہ داری کے مسموم اثرات ۔
(٥) افواج کے مواجب کا بر وقت نہ ملنا » ۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور کے مبصرین کو زرعی بحران کا اندازہ تھا ۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ زراعت کا یہ بحران ملک کی اقتصادی اور سیاسی صورت حال کی خرابی کا بنیادی سبب ہے ۔ لیکن اس کی اصلاح کے ذرائع ان کے قابو میں نہ تھے اور تاریخی حالات کا دھارا انہیں تیزی سے انقلاب کی سمت بہائے لئے جارہا تھا ۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئیے کہ عصری شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جن امرا کو زمینیں دی جاتی تھیں ان میں سے اکثر ایسے ناکارہ اور کمزور تھے کہ وہ ان جاگیروں کا انتظام سنبھالنے کی لیاقت اور ذرائع نہ رکھتے تھے اور اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ جلد از جلد زیادہ سے زیادہ روپیہ کسانوں سے وصول کرائیں ۔ آخری مغلیہ دور میں اجارہ‌داری کا زور بڑھا اور خالصے کی زمینیں براہ راست سلطنت کے افسروں کے تابع فرمان ہونے کے بجائے ٹھیکیداروں اور اجارہ داروں کے زیر فرمان ہوگئیں جو حکومت کو دی جانے والی رقم سے کئی گنا رقم وصول کرنا چاہتے تھے اور زراعت کی بہبودی اور کسانوں کی بھلائی کا خیال کئے بغیر انہیں دونوں ہاتھوں سے لوٹ رہے تھے ۔ زمین کی پیداوار کم ہو رہی تھی ۔ کسان زمین چھوڑ کر بھاگ رہے تھے ۔ جاگیرداروں کی لوٹ اور اس کے ساتھ زمین پر مالیے کا بوجھ بڑھ رہا تھا ۔ نظم و نسق کی کمزوری اور امن و امان کی ضمانت نہ ہونے کی بنا پر کسان اور جاگیردار دونوں غیریقینی صورت حال میں گرفتار تھے اور جتھہ بندی اور زور زبردستی کا دور دورہ تھا جس میں

گاؤں کے مکھیا اور سرگروھوں کی بن آئی تھی اور وہ سرکاری عمال سے بھی زیادہ اھمیت اختیار کرگئے تھے -

امرا میں ایسے لوگ بھی اب جاگیریں پانے لگے تھے جو ان جاگیروں سے پوری طرح فائدہ اُٹھانے اور ان پر قابو پانے کے ذرائع سے محروم تھے - اس کا نتیجہ یہ ھوتا تھا کہ جو امیر طاقتور ھوتے تھے وہ مکھیا کے ذریعے سے کسانوں کو لوٹتے اور کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ روپیہ وصول کرتے تھے ، اور اگر ان کی طاقت کافی ھوتی تھی تو حکومت وقت کے خزانے میں بھی مالیہ داخل نہ کرتے تھے بلکہ اپنی چھوٹی سی عسکری قوت بناکر خود مختاری کے خواب دیکھنے لگتے تھے - پہلے امرا بادشاہ کی رضامندی اور خوشنودی کی مدت تک جاگیروں پر قابض رہ سکتے تھے - اب ان کی کوشش یہ ھوتی تھی کہ وہ اپنے حق کو اپنی قوت کے ذریعے سے موروثی بنا سکیں - وہ خود چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں بناکر یا دربار کی کسی ٹکڑی سے اپنا تعلق استوار کرکے زبردستی اپنا حق ملکیت قائم کرنا چاھتے تھے اور حتی الامکان سرکاری مال گزاری کی ادائیگی سے گریز کرتے تھے - اسکے علاوہ پہلے امرا کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ جاگیر کی آمدنی سے اپنے منصب کے مطابق شاھی اصطبل کے گھوڑوں کے اخراجات اور سپاھیوں کی مناسب تعداد کے لئے بھی اخراجات نکالیں - جاگیروں سے آمدنی کم ھوئی اور حکومت کی انتظامی گرفت ڈھیلی ھوئی تو یہ پابندی بھی ختم ھوگئی -

جہاں تک مکھیا اور گاؤں کے سربراھوں کا تعلق ھے ان کی طاقت اس دور میں بڑھنے لگی تھی - مکھیا گاؤں پر مالیے کے تعین اور انفرادی طور پر کاشتکاروں کے لگان کے تعین اور اس کی وصول یابی کا ذمہ دار تھا - پھر وصول یابی کے علاوہ بھی اس کے اختیارات نہایت وسیع تھے - حکومت سے مختلف قسم کی سماوی اور ارضی بلیات کا بہانہ کرکے وہ لگان اور مالیے میں کمی بھی کراسکتا تھا اور جب واقعی فصل کو اتفاقی حادثات سے نقصان پہنچتا تو حکومت سے زراعتی مالیے میں کمی کرانے کی کوشش کرنا بھی اس کے ذمہ تھا - مورلینڈ لکھتا ھے :

« جہاں کہیں (Group Assessment) کا دستور تھا وھاں مکھیا اور محاسب یا غالب جتھ بند کی دوھری حیثیت ھوتی تھی - ایک طرف وہ گاؤں کے مفاد کے (سب سے بڑے) علمبردار تھے - سرکاری عمال سے وھی مالیے کے تعین کے سلسلے میں بات چیت کرتے تھے اور اگر سرکاری شدائد اور مظالم ھوں تو انھیں برداشت کرتے تھے دوسری طرف

اگر حقیقی نہ سہی تو امکانی حیثیت سے چھوٹے اور کم اثر رکھنے والے کاشتکاروں پر ظلم کرنے والے (آقا) تھے جو ان سے لگان سے زیادہ بہت کچھ وصول کرلیتے اور گاؤں کے خرچے کے نام پر مختلف بالائی رقمیں وصول کرتے تھے ، اور یہ ایک مد تھی جو اپنی لچک (اور پھیلاؤ) کے اعتبار سے خصوصیت رکھتی تھی -

مورلینڈ نے یہ نتیجہ نکالا ھے کہ مکھیا اور سربراھوں کا ظلم و ستم نیا نہیں تھا اور «غاصب مکھیا اس عہد کی مخصوص شخصیت» ھے - « کیمبرج ھسٹری آف انڈیا » میں بھی آخری دور مغلیہ کی مالی اور زراعتی زندگی کی خصوصیت اسی طبقے کو قرار دیا گیا ھے- اقتباس ملاحظہ ھو :

«اس دور کے بقیہ حصے کی تاریخی دلچسپی محض ان تبدیلیوں کی وجہ سے ھے جو زمینداروں میں ھوئیں اور جو تبدیلی امرا ، کسانوں اور جاگیرداروں کے مختلف النوع ھجوم کے اس طبقے میں ڈھلنے کا باعث ھوئی جو برطانوی دور میں آکر مختلف النوع زمینداروں کی شکل اختیار کرنے والا تھا - اس تبدیلی کے خاص اسباب جاگیرداری کے دستور میں انحطاط ، زراعت کا پھیل جانا اور سربراھوں کی طاقت میں اضافہ تھے » -

کیمبرج ھسٹری آف انڈیا جلد چہارم ص ۸۷۲

اب کسانوں اور کاشتکاروں کی حالت زبون پر نظر ڈالئیے - ایک طرف طاقتور جاگیردار یا ٹھیکہ دار کے ظلم و ستم ، بڑھتے ھوئے مالیے کے بوجھ اور امن و امان کے فقدان کی وجہ سے کاشتکار پریشانی میں مبتلا تھے ؛ دوسری طرف مکھیا اور غالب طبقے کی جتھ بندی کا شکار ھوتے تھے- ابواب اور بےگار کے سلسلے الگ تھے اور جو دیہات دھلی کے گرد و نواح میں تھے انھیں برابر حملہ آوروں کی لوٹ مار سے بھی[1] دوچار ھونا پڑتا تھا - جاٹ

---

(۱) جادو ناتھ سرکار کی کتاب ''Fall of the Mughal Empire'' میں اس کی کئی مثالیں ملیں گی - رگھو ناتھ راؤ کے دھلی کے گرد و نواح پر حملہ اور ھونے کا بیان کرتے ھوئے لکھا ھے کہ «بہت سے بے گناہ گاؤں اسی آفت میں مبتلا ھوئے ، لوٹے گئے اور لوٹ دھلی میں لے جاکر بیچی گئی مظلوم کسان فریاد لےکر شاھی جھروکہ کے نیچے جمع ھوئے اور بادشاہ سے فریاد کرتے گئے جس نے انھیں وزیر کے پاس بھیج دیا - مگر ان کی کوئی سنوائی نہیں ھوئی » (جلد دوم ص ۱۷ بحوالہ تاریخ عالمگیر ثانی برٹش میوزیم مخطوطہ) - اس کی سب سے واضح مثال مغربی دھلی کے علاقے کے دیہاتوں پر عمادالملک کے حملے سے ملتی ھے - شاھی فوجیں جھجر ، دادری کلیانہ اور رھتک گوڑگاؤں کے سرحدی علاقے سے دولاکھ روپیہ وصول کرتی ھوئی حصار کے علاقے میں پہنچتی ھیں (۱۷۵۸ء اور یہاں کے بہادر کسان مٹی کی فصیلیں کھڑی کرکے ان کا مقابلہ کرتے ھیں حتیٰ کہ ان پر توپ خانے سے آگ برسائی جاتی ھے اور جب شاہ عالم اور عمادالملک کی فوجیں الگ الگ ھوجاتی ھیں تو پھر بھوانی گاؤں کے کسان اسلحہ لے کر اپنے گاؤں کی حفاظت کرتے ھیں اور شاھی فوج کی رسد سامان کی دو ایک گاڑیاں بھی لوٹ لی جاتی ھیں (ص ۱۶۹ جلد دوم . اسکے علاوہ فوجیوں کی بغاوت (جلد اول ص ۳٦) ، امیر خاں ، اسد خاں اور عماد الملک پر ان کے حملے اور سختی سے اپنی تنخواہ کی ادائیگی کا مطالبہ کرنا ، امیرخاں کے جنازے کو تین دن تک دفن نہ ھونے دینا اور عمادالملک کو سڑک پر گھسیٹنا (مئی ۱۷۵۵ ص ۷ جلد دوم) اور اس کے حرم کی عورتوں کی بے حرمتی کرنا ایسی باتیں ھیں جن سے ان سپاھیوں کی بے اطمینانی کا اندازہ ھوتا ھے -

اور مرہٹوں کے علاوہ غیر ملکی حملہ آوروں اور دیسی امیروں کی آپس کی چپقلس میں بھی وہ شطرنج کے مہروں کے طرح پیٹے جاتے تھے ۔ ان تمام آفات کی بنا پر زراعت کا پیشہ خوشگوار اور مقبول پیشہ نہ رہا تھا اور اورنگ زیب کے بعد سے مغلیہ سلطنت کے آخری دنوں تک تمام مورخ اس بات پر حیرت اور افسوس کرتے رہے ہیں کہ کسان زمینیں چھوڑ چھوڑ کر شہروں، فوجی کیمپوں یا ریاستوں کی طرف بھاگنے لگے تھے ۔

کسان اور کاشتکار زراعت سے بھاگ بھاگ کر فوجوں میں بھرتی ہورہے تھے یا شہروں کا رخ کرکے وہاں مختلف پیشوں میں شامل ہورہے تھے ۔ یہ صورت حال یورپ سے مختلف تھی جہاں صنعتی ترقی شروع ہو چکی تھی اور دیہات سے شہروں کی طرف آنے والے چھوٹے موٹے کارخانوں کا رخ کرنے لگے تھے اور مشینی دور کی تہذیب کی خشت اول رکھ رہے تھے ۔ یہاں دیہات سے شہروں اور راجدھانیوں کی طرف فرار انتشار کا مظہر تھا اور اس کا نتیجہ یہ تھا کہ شہروں اور دیہاتوں میں ہر جگہ ایسے قسمت آزما جنگجو لٹیروں یا سیاست بازوں کے لئے سپاہیوں کی کمی نہ تھی جو تھوڑی بہت پونجی اور ریشہ دوانی کی صلاحیت رکھتے تھے ۔

اس تجزیے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقتصادی ڈھانچا ایک بحران میں مبتلا تھا اور اس میں کم سے کم ایک نیا طبقہ ابھر رہا تھا ۔ اس کے خد و خال ابھی واضح نہیں ہوئے تھے مگر اسے درمیانی طبقے کے مبہم لقب سے یاد کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس نئے طبقے کے لوگ امرا نہیں تھے ۔ البتہ ان میں وہ بھی تھے جو زمینوں کو چھوڑکر شہر چلے آئے تھے اور یہاں آکر مختلف امرا کی فوجوں میں بھرتی ہوگئے تھے یا اہل حرفہ میں شامل ہوگئے تھے ؛ دربار کے نوکر اور متوسلین شامل تھے جن کا دربار سے مالی تعلق برائے نام رہ گیا تھا ؛ وہ اجارہ دار شامل تھے جو زمینوں کا انتظام اجرت پر کرتے تھے ۔ ان لوگوں کی جڑیں ہندوستان کی سرزمین میں پیوست تھیں ۔ یہ ان امرا کی طرح نہیں تھے جو ایران یا باہر کے دوسرے ملکوں سے یہاں قسمت آزمائی کرنے آئے تھے ۔

اس نئے طبقے کے کچھ نقاضے تھے ۔ ایک طرف تو وہ شہری بن کر تہذیبی چمک دمک کو اپنانا چاھتا تھا ۔ عیش و نشاط کے مزے لوٹنا چاھتا تھا ۔ دوسرے وہ اس عیش و نشاط کے تصور کو اپنی حیثیت اور بساط کے مطابق ڈھالنا چاھتا تھا جس کا اندازہ دربار کے جشنوں کے پھیکے پن اور میلوں ٹھیلوں اور عرسوں کی رونق کے بڑھ جانے سے ہوتا ہے ۔ تیسرے وہ ارد گرد کے انتشار اور بدامنی سے متاثر ہوتے تھے ۔ اپنی

مالی پریشانیوں اور عملی زندگی میں اپنی سراسیمگی سے اثر قبول کرتے تھے اور کسی ایسے فلسفۂ حیات کی تلاش میں تھے جو عیش و نشاط اور قنوطیت اور محرومی، بے یقینی اور مایوسی کے درمیان سمجھوتے کی بشکل رکھتا ہو۔ آگے چل کر یہی طبقہ ھندوستان کے برطانوی عہد میں متوسط طبقے کی بنیاد بنا اور اسی طبقے سے زمیندار، تعلقہ‌دار، عمال، تعلیم یافتہ نوجوان اور اھل حرفہ پیدا ہوئے۔

اس دور کی مالی اور اقتصادی ابتری اور بدحالی کی تصویر عیش و نشاط کے اس عجیب و غریب چسکے نے مکمل کردی۔ مورلینڈ نے لکھا ھے:

> «ھمیں یاد رکھنا چاھئے کہ یہ زمانہ بڑھتے ھوئے عیش اور اسراف کا تھا جس کی وجہ سے جاگیرداروں کی ضروریات بڑھتی چلی جاتی تھیں اور ان کے لئے کسانوں کو روپیہ ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس عہد کے تمام تر حالات ملک کے ذرائع کی ترقی کے بجائے ناداری کے امکان کی طرف اشارہ کرتے ھیں»۔

«حجۃ اللہ البالغہ» میں شاہ ولی اللہ نے اپنے تاثرات کا اس طرح اظہار کیا ھے:

> «اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل ترقی جاری رھے تو اس کی صنعت و حرفت اعلی کمال پر پہنچ جاتی ھے۔ اس کے بعد اگر حکمران جماعت آرام و آسائش اور زینت و تفاخر کی زندگی کو اپنا شعار بنالے تو اس کا بوجھ قوم کے کاریگر طبقات پر اتنا بڑھ جائے گا کہ سوسائٹی کا اکثر حصہ حیوانوں جیسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ھوگا۔ انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ھوجاتے ھیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کردیا جائے»۔

بحوالہ سیاسی مکتوبات ص ۱۰۱

اس عیش و نشاط اور اس کے پہلو بہ پہلو بڑھتے ھوئے اقتصادی بوجھ اور نچلے طبقے کی عبرت ناک تباھی کے تذکرے اس دور کی کتابوں مین جا بجا ملتے ھیں اور ان کا ذکر اس قدر تفصیل سے مختلف کتابوں میں کیا جا چکا ھے کہ ان کا دھرانا تحصیل حاصل معلوم ھوتا ھے۔

محمد شاہ خود عیش پسند اور تعیش مزاج بادشاہ تھا۔ بقول جادو ناتھ سرکار «بےعملی کی زندگی اور جنسی افراط و تفریط نے چالیس سال کی عمر ھی میں معذور»

ردیا تھا ۔ افیم کی عادت نے رھی سہی کمی بھی پوری کردی۔ حرم کے علاوہ شاہ کا دل پسند شغلہ جمنا کے ریتیلے ساحل پر جھروکے سے ھاتھیوں، گینڈوں، بھیڑوں اور دوسرے جانوروں کی لڑائیاں دیکھنا تھا ۔ ناچ گانے کی سرپرستی کا یہ آخری دور تھا ۔ احمد شاہ کی عیش پسندی محمد شاہ سے بھی آگے بڑھ گئی تھی ۔ شراب نوشی اور شاھد بازی کے مشغلوں نے سلطنت کو بازیچۂ اطفال بنا رکھا تھا جس کا لازمی نتیجہ یہ ھوا کہ عالم گیر ثانی اور شاہ عالم تک پہنچتے پہنچتے حکومت ایک خالی خزانے اور کھوکھلے نظام کا نام ھوکر رہ گئی ۔ اس دور کی سماجی زندگی میں عیش پسندی اور نشاط بازی کس حد تک شامل ھوگئی تھی اس کا اندازہ آنند رام مخلص کے سفر نامے اور درگاہ قلی خاں کے « مرقع دھلی » سے لگایا جا سکتا ھے ۔

« مرقع دھلی » بارھویں صدی ھجری کی دھلی کی تصویر ھے ۔ اس میں جہاں عرسوں کا ذکر ھے اور بزرگوں کے مزاروں اور اکابر صوفیہ سے عقیدت کا تذکرہ ھے وھاں یہ بھی صراحت سے بیان کیا گیا ھے کہ یہ عرس محض عقیدت کے اظہار کا ذریعہ نہ تھے بلکہ « بزم رندانہ اور فسق و فجور کی آماجگہ » بھی تھے ، روسا اور امرا کی محفلوں کی تصویریں ھیں جہاں « طوائفیں اور امارد » جمع ھوتے تھے ، بادہ خواری اور حسن پرستی کی داد دی جاتی ، حتی کہ دوازدھم کو سرائے عرب میں عرب جو نعتیہ قصیدے پڑھتے اور رسول خدا کو تہنیت پیش کرتے وھاں بھی شوقین مزاج ملیحان عرب « کی نظارہ بازی » کے خیال سے جایا کرتے تھے ۔ کسل پوری کے محلے کا ذکر ھے جہاں اوباشوں اور شہوت پرستوں کے مجمعے رھتے تھے اور فواحشان روزگار کا مرکز تھا ۔ ناگل کا میلہ ھوتا جہاں دھلی کی شوقین مزاج عورتیں اور تماش بین اپنے دل کے ارمان نکالتے تھے ۔ ارباب طرب کے تذکرے میں موسیقاروں سے لے کر ایسی طوائف تک کا ذکر ھے جو برھنہ رھتی تھی اور کوئی پہچان نہ سکتا تھا کہ اس نے کپڑے نہیں پہنے ھیں ۔ خوبرو امارد کا ذکر ایک الگ عنوان کے تحت ھوا ھے اس میں الہ بندی ، اجی امرد ، امرد میاں ھینگا ، سلطانہ امرد کا تذکرہ ھے جن پر دھلی والے دل و جان نچھاور کرتے تھے ۔ چاندنی چوک اور چوک سعداللہ خاں کی رونق کا ذکر ھے جس سے اس دور کی عیش پرستی کا اندازہ ھو سکتا ھے ۔ چوک سعداللہ خاں کے بارے میں لکھتے ھیں :

« ھر طرف رقص امارد خوش روی قیامت آباد و ھر سو شور افسانہ سنجان محشر بنیاد ۔ راویان معتبر مثل ارباب عمائم چندین جا کرسیہاے چوبین

از قبیل منابر نصب کرده مناسب هر ماه و هر روز مثلاً درماه رمضان المبارک فضائل صوم و درذی حجۃالحرام مناسک حج وغیرہ و در محرم مقدمات ماہ روضۃالشہدا باواہاے فصیح تقریر کردہ ذہن‌نشین عوام می کنند ... »

اس بیان کا دوسرا حصہ ہے :

« حکمت پیشگان عذر انگیز چندین جا در فضاے چوک آب پاش کردہ و فرش ملون گستردہ اصناف دوا را در خریطہ‌ہاے کہ درحقیقت خاک راہ باشد بر روی دوکان چیدہ خودہا را محتشم از لباس و چندہا منقطع سر پیچ نشینند و خواص ادویہ و منافع آن را بہ تقریر رنگین و اداے دل نشین بوجہے بیان می کنند کہ سفیہان بریک دیگر سبقت کردہ خاک دوکانش نمی گزارند.. خصوص جائیکہ ذکر معالجہ جلق و استحکام . . و امساک . . و مداواے آتشک و خیارک و سوزاک مذکور می‌شود»

مرا کی محفلوں کا نقشہ « مرقع دهلی » کے مصنف نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے :

« مجمع پریزاد ، ہر نو خطے رنگین کہ بہ این محفل ربط ندارد فرد باطل است و ہر ملیحے کہ بہ این مجمع مربوط نیست در حلیۂ اعتبار باطل۔ مجلس دارالعیار شاهداں است »

اعظم خاں کے بارے میں لکھا ہے کہ « ہریکی نوخطے کہ جلوہ می کند از وابستہ ہاے ان عظیم‌الشان » - میرزا منو کی « بهشت شداد » اور « بزم غلمان » کا ذکر آچکا ہے ۔ بسنت کی کیفیت یہ ہے کہ « پری پیکران نازنیں شیشہ خانۂ حوصلۂ تماشائیاں رابہ سنگ می زند »

غرض خریداری ہوتی تھی تو عطریات ، میوہ‌جات ، مقویات اور سامان آرائش کی اور اس کا یہ عالم تھا کہ ایک امیرزادہ ایک لاکھ روپیہ لے کر چاندنی چوک کی سیر کو نکلتا ہے تو یہ رقم بھی کم پڑتی ہے ۔ اگر مشغلے تھے تو عیاشی ، حسن پرستی ، بادہ نوشی ، شاهد بازی اور رقص و موسیقی کے ۔ چرچے تھے تو جانوروں کی لڑائیوں کے میلے ٹھیلوں کے جشن اور جلسوں کے ۔ غرض عبادت اور عقیدت بھی « یک گونہ بے‌خودی » کا بہانہ بن گئی تھی ۔

« محلات شاہی میں آئے دن کوئی نہ کوئی ہنگامہ بپا رہتا تھا ، کبھی تورے بندی ، کبھی رت جگا ، کبھی نوروز ، کبھی آخری چہار شنبہ ، کبھی خواجہ صاحب کی چھڑیاں ، کبھی سلونوں اور کبھی پھول والوں کی سیر » ۔ ان میلوں ٹھیلوں کے محاسن اور معائب کے سلسلے میں بہت سی باتیں کہی گئی ہیں ۔ ان میں مذہبی تقدس اور سنجیدگی سے زیادہ خوش وقتی اور سرمستی ، رنگ رلیاں ہوتی تھیں ۔ لکھنے والوں نے لکھا ہے کہ « کوئی اخلاقی جرم ایسا نہ تھا جو وہاں نہ ہوتا ہو ۔ ہر مہینے کی ستائیس کو ناگل کا میلہ لگتا تھا جہاں تماش‌بین عورتیں بن سنور کر پہنچتی تھیں ۔ ایک محمد شاہی امیر کسل سنگھ نے کسل پوری آباد کی تھی ، جہاں ایسی عورتوں کو بسایا تھا »

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن سرمستیوں نے محمد شاہ کو رنگیلے کا لقب دلوایا تھا ان کا سلسلہ دہلی میں محمد شاہی عہد کے بعد بھی عرصے تک جاری رہا ۔ یہ میلے ٹھیلے ایسے تھے جن میں اجتماعی زندگی راگ رنگ میں ڈوب جاتی تھی اور عوام کو خوش وقتی کا بہانہ ہاتھ آجاتا تھا یہاں فنون لطیفہ کا رابطہ عوام سے استوار ہوتا تھا ۔ قوالیاں ہوتیں ، ہلکے پھلکے گانے گائے جاتے ، رقص و موسیقی کی محفلیں سجتیں ، نظربازیاں ہوتیں ، ہوحق کا سلسلہ جاری ہوتا اور تھوڑی دیر کے لئے مائل بہ انحطاط دہلی کے بسنے والے ساری تباہی ، زبوں حالی اور مایوسی کو بھول کر رنگینیوں میں کھو جاتے ۔

گویا یہ دور ایک قسم کے تہذیبی تضاد سے گذر رہا تھا ۔ جس قدر اقتصادی بدحالی بڑھتی جارہی تھی اسی قدر اسراف اور عیش پسندی بھی بڑھ رہی تھی ۔ اس تضاد کی نوعیت یہ ہے کہ دولت کی تقسیم اسقدر غیر مساوی ہونے لگی تھی کہ آبادی کا بڑا حصہ سامان معیشت سے محروم ہو گیا تھا اور دولت صرف چند امرا اور فوجی « قسمت آزماؤں » کے ہاتھ میں چلی گئی تھی ۔ گویا سماجی نظام اقتصادی خوش‌حالی کی راہ میں رکاوٹ بن گیا تھا اور جاگیرداری زراعت اور اس کے ساتھ ساتھ ملکی معیشت کے لئے بارگراں بنی ہوئی تھی ۔ ایسے طبقے ابھر رہے تھے جو نئے مطالبات کر رہے تھے مگر ان کے سامنے نہ لائحۂ عمل واضح تھا نہ منزل ۔ البتہ تبدیلی کی ضرورت کا احساس ضرور تھا ۔ کسانوں اور فوجیوں کی بغاوت کی نظیریں اس دور کی تاریخ میں جگہ جگہ ملتی ہیں مگر ان بغاوتوں کی سمت واضح نہ تھی ۔ البتہ اس بحرانی کیفیت اور تہذیبی انتشار میں اس طبقے کے خد و خال نمایاں ہوتے نظر آتے ہیں جس نے آگے چل‌کر متوسط طبقے کو جنم دیا اور یہی طبقہ تھا جس سے اس دور کے صوفیہ ، شعرا ، دانش‌ور اور اہل کمال اٹھنے

لگے تھے[1] - یہی طبقہ تھا جس کی تہذیبی ضرورتیں اور جذباتی تقاضے ریختہ[2] کی شاعری کو شمالی ہند میں پروان چڑھانے کے بڑی حد تک ذمہ دار ہیں - مختصراً یہ وہ دور تھا جو تبدیلی چاہتا تھا ، جسے نئی فضاؤں میں پر کشا ہونے کی حسرت تھی ، جس کے جذباتی تقاضے نئے تھے اور یہ نئی ذہنی فضا ، یہ حسرت پرواز ، یہ بحران اور کشمکش زندگی کے ہر شعبے میں ظاہر ہوئی -

مرہٹے ، نجیب الدولہ ، جاٹ ، سکھ ، بنگش اور دوسرے قبیلوں کی جنگ جوئی اور ٹکراؤ دراصل اس نئے سیاسی تقاضے کا اشاریہ ہے - ہر جگہ وہی بےتاب روح کارفرما ہے ، ہر جگہ وہی تبدیلی کی خواہش اپنا برہنہ اور خوفناک ناچ ناچ رہی ہے - اس کرب کی سب سے زیادہ دردناک تصویر غلام قادر روہیلہ ہے جس نے لال قلعے میں خون کی ہولی کھیل کر گویا پرانے جاگیردارانہ نظام کی باقاعدہ موت کا اعلان کردیا ، امیروں کو بےکلاہ کرکے سر بازار رسوا کیا اور گویا اس نئے طبقے کی آمد آمد کا اعلان کردیا جو اپنے وجود کی کشمکش سے گذر رہا تھا - ممکن ہے اگر

(۱) ثبوت کے لئے گردیزی کے تذکرے میں جن شعرا کے پیشے دیئے ہیں ان کے لحاظ سے فہرست ملاحظہ ہو - اس کے علاوہ ملاحظہ ہو مجموعہ نغزہ دیباچہ ص (لح) مرتبہ حافظ محمود شیرانی (ایڈیشن سنہ ۲۳ ء) «سلاطین و عمال امراو علما سپاہ و اہل دیوان کے علاوہ ہر طبقہ کے پیشہ وروں پر شاعری کا رنگ چڑھا ہوا ہے - منیر صیقل گر ہے - محمد امان نثار معمار ہیں حسین بخش بخشی پارچہ فروش ہے مد سنگھ آشفتہ آہن گر ہے .. خواجہ ہنیگا شیدا علاقہ بند ہے .. میر صادق علی صادق فیل‌بان ، شنبھو ناتھ عزیز مہاجن ہے میر لطیف علی لطیف جواہرات کا دلال ہے مغل علی مغل علاقہ بند و سوداگر ہے - بدر الدین مفتون بزاز اور یکرنگ سنار ہے - محمد ہاشم شائق خیاط ہے محمد عارف رفوگر ہے عنایت اللہ عرف کلو حجام ہے غلام ناصر جراح ہے ، مقصود ایک سقہ ہے قرین ایک خاکروب ہے »

(۲) ان حالات کا تجزیہ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے « میر ، حیات اور شاعری » میں اس طرح کیا ہے :

« اس وقت ہندوستان میں جاگیردارانہ نظام نزاع کی آخری ھچکیاں لے رہا تھا - دیہی معیشت روز بروز ختم ہو رہی تھی - بنگال اور کرناٹک کے خزانوں نے انگلستان میں صنعتی انقلاب تو برپا کردیا تھا لیکن ہندوستان میں ابھی سرمایہ داری نے کوئی واضح شکل اختیار نہیں کی تھی - خالصہ زمینیں سب باغی جاگیرداروں کے پاس چلی گئی تھیں - پرانا فوجی، زرعی اور صنعتی نظام بوسیدہ ہوچکا تھا - لیکن نہ ملک میں ایسی بڑی تبدیلی ہوئی تھی جو اس کو جاگیرداری کے دائرے سے باہر نکال سکتی اور نہ عوام میں کوئی ایسا انقلابی شعور پیدا ہوا تھا جو ان کی حالت کو بدل دیتا - سیاست کے سمندر میں بہت سی موجیں اٹھیں لیکن وہی امیرانہ کلچر اور رئیسانہ تمدن پھر دوسری شکل میں براجمان ہوگیا - کچھ نیم مذہبی اور نیم سیاسی تحریکیں بلبلوں کی طرح ابھریں اور غائب ہوگئیں لیکن نہ وہ جاگیرداری کی اصلاح کرسکتی تھیں نہ امیرانہ قوت سے ٹکر لےسکتی تھیں اور نہ ایک نئی دنیا بناسکتی تھیں (ص ۲۲۸ - ۲۹) -

ہندوستان کی یہ سیاسی بےاطمینانی ، یہ طوفانی کرب اسی طرح جاری رہتا تو اس سمندر سے زہر کے بعد امرت ابھرتا اور اس درد زہ کے بعد نیا طبقہ نئے سماجی نظام کے ساتھ جنم لیتا۔ مگر عین اس وقت جب نظام کہن سکرات میں مبتلا تھا اور نیا دور جنم لینے والا تھا برطانوی تسلط نے تاریخ کا رخ پلٹ دیا اور آنے والا انقلاب سیاسی غلامی کے جلو میں آیا اور اس طرح تاریخ کا ایک تضاد سامنے آگیا - سماجی فلاح ، اقتصادی ترقی اور ارتقا سیاسی غلامی کے سایے میں آئے۔ بیک وقت غلام بنانے والی طاقت نے سیاسی آزادی سے محروم بھی کیا اور اقتصادی اور معاشی ارتقا سے روشناس بھی کیا -

---

ذخیرۃ الخوانین کا ایک اہم نسخہ

از

ڈاکٹر محمد شمعون اسرائیلی، ریڈر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

حبیب گنج کا کتب‌خانہ اہل نظر کے لئے کسی تعارف کا محتاج نہیں - یہ کتب خانہ مختلف فنون کی بیش قیمت مخطوطات اور مطبوعات پر مشتمل ھے - انھیں بیش بہا مخطوطات میں ایک نہایت ھی اہم مخطوطہ « ذخیرۃ الخوانین » کا ھے -

جولائی سنہ ۱۹۳۵ء تک اہل علم کی نگاہ میں « ذخیرۃ الخوانین » کا غالباً صرف ایک نسخہ موجود تھا چنانچہ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے اس کے ایک نسخہ کا تعارف « اسلامک کلچر » میں کسی قدر اختصار کے ساتھ کیا تھا - لیکن اس کتاب کے نسخوں کی کمیابی کے پیش نظر ان کو لکھنا پڑا -

> I regret to say that no other Manuscript of the *Zakhirah* is extant for collation.[1]

فاضل مقالہ نگار نے اپنا مقالہ ، « ذخیرۃالخوانین » کے اس نسخہ کی بنیاد پر لکھا ھے جو موصوف کو مولوی عبدالحق صاحب کے ذاتی کتب‌خانہ سے حاصل ھوا - اس کے علاوہ کسی اور نسخہ کا تعارف مئی سنہ ۱۹۶۱ء تک نہ ھوا - مئی ۱۹۶۱ء میں ڈاکٹر معین‌الحق نے « ذخیرۃالخوانین » کی پہلی جلد پاکستان ھسٹاریکل سوسائٹی سے شایع کراکر « ذخیرہ » کے دوسرے نسخہ کا تعارف کرایا - ڈاکٹر صاحب نے اس کے صرف دو نسخوں کا ذکر کیا ھے - موصوف دیباچہ میں رقمطراز[۲] ھیں :

> There are only two Mss. of this valuable book known to exist in the library of Pakistan Historical Society and the other in that of the Anjuman Taraqqi Urdu, Karachi.

اس طرح ڈاکٹر معین‌الحق نے علاوہ اس نسخہ کے جسکا تعارف ڈاکٹر چغتائی نے اپنے مقالہ میں کیا تھا ایک اور نسخہ کی معلومات بہم پہنچائی - ظاہر ھے کہ انجمن ترقی اردو کراچی کا نسخہ وھی ھے جو مولوی عبدالحق صاحب کے پاس حیدرآباد میں تھا اور جو موصوف کے چلے جانے سے انجمن ترقی اردو کراچی کا گرانقدر سرمایہ بن گیا -

---

1 Islamic Culture: July 1935. A treasury of Biographical sketches of Great Men by Md. Abdullah Chughtai; see also Storey, *Persian Lit* 1 : 2 p. 1092

2 Dhakhirat ul Khawanin Vol. I, edited by Dr Syed Moinul Haq Introduction Page 1

ان امور سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حبیب گنج کا نسخہ عام طور پر متعارف نہیں ہے، لہذا ضروری سمجھا گیا کہ نہ صرف اس نادر مخطوطہ کا تعارف کرا دیا جائے بلکہ بعض مفید معلومات جو اس مخطوطہ میں جمع ہیں انہیں بھی منصۂ شہود پر لایا جائے -

« ذخیرۃالخوانین » کے جن تین نادر نسخوں کا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ہے ان کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱) مولوی عبدالحق صاحب یا انجمن ترقی اردو کراچی کا نسخہ : ۲۳۰ اوراق، آخری ورق غائب - تقطیع ″٦ × ″۹، ۲۱ سطری، خط نستعلیق -

(۲) پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کا نسخہ : ٦۷ اوراق، تقطیع ‴$۷_۲$ × ″$۱_۲$ ۲۱ ۲۷ سطری، خط نیم شکستہ - کاتب کا نام اور تاریخ کتابت کسی مقام پر بھی درج نہیں لیکن ڈاکٹر معین‌الحق کا قیاس ہے کہ کاغذ کی نوعیت اور مخطوطہ کی حالت کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مخطوطہ کافی قدیم ہے اور بلاشبہ اس نسخہ کی کتابت سنہ تالیف ۱۰٦۱ھ کے فوراً بعد کی گئی ہے- یہ نسخہ کسی زمانہ میں ماہ لقا چندا بائی (م،۱۲٤۰ھ) کے کتب خانہ میں تھا جیسا کہ سرورق کی مہر اور پہلے صفحہ کی اس تحریر سے ثابت ہوتا ہے :

> « این کتاب از کتابخانۂ چندا بی‌بی المخاطب به ماه لقا بائی[۱] بنت سیده بی‌بی المخاطب به راج کنور بائی متوطن بلده فرخنده بنیاد حیدرآباد در عهد ریاست نواب بندگان عالی میرزا نظام علیخان بهادر وزیراعظم خاندان محمد شاه بادشاه دهلی تیموریه، اختتام این کتاب در ۱۲۱٦ هجری شد، بدست خود بنا بر یادگار ترقیم یافت -»

(۳) حبیب گنج کا نسخہ : ۱٤٤ اوراق - تقطیع ″۱۲ × ۷″ ، ۲٤ سطری، خط شکستہ آمیز - آخری ۱۲ اوراق جابجا کرم خوردہ ، آخری صفحہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنہ کتابت ۱۲۵۹ ہجری اور کاتب کا نام محمد افضل‌الدین خان ہے :

> « تمت تمام شد کتاب ذخیرۃالخوانین بحسب فرموده حضرت نواب صاحب قبله نواب محمد مجاهدالدین خاں بهادر مدظله العالی بتاریخ بیست و هفتم

۱ یہ بڑی علم دوست خاتون تھی شعر گوئی کا اچھا ذوق تھا، چنانچہ اس کا اردو دیوان طبع ہوچکا ہے- اس کے حالات بھی باقاعدہ منضبط ہوچکے ہیں

شهر جمادی الاول ۱۲۵۹ هجری روز دو شنبه دربارآوری مهاراجه بهادر
بدست احقرالعباد محمد افضل‌الدینخان باتمام رسید »

« ذخیرة‌الخوانین » دور اکبری سے دور شاهجهانی تک کے امرا و خوانین کا تذکره هے - اس کا مصنف شیخ فرید بهکری هے چنانچه کتاب کے سبب تصنیف کے بارے میں خود مصنف کا یه بیان درخور توجه هے :

چنین گوید اضعف عباد المحتاج برافت رب الروف شیخ فرید ولد شیخ معروف صدر سرکار بهکر صانهاالله تعالیٰ عن الافات والخطر که چون ارباب تواریخ رحمهم‌الله تعالیٰ علیهم‌اجمعین در اظهار احوال سلاطین ماتقدم و حال مجلدات پرداخته یادگاری در عالم گذاشته اند اما حالات خوانین سپهر احتشام که هریکی دستورالعمل روزگار کامرانی کرده اند و میکنند و واقعات و واردات آنها که عبرت‌بخش عالمیان و هوش افزای جهانیان است تا حال هیچ عزیزی متصدی بیان حالات آنها نشده اند- کمترین باوجود قلت بضاعت و عدم استطاعت متوکلا علی الله درخور حالت خویش مناقب تهته فرجمیلة حسنه آن جهان کرم را کتابی موسوم بذخیرة‌الخوانین تصنیف نمود بدرگاه باجاه . . . اعنی فهرست مجموعه دانش، عنوان کتاب آفرینش . . . نواب شایسته خان . . . داخل منتخب التواریخ گردیده . . .

مذکورۂ بالا عبارت سے ظاهر هے که شیخ فرید بهکری کو امراء و خوانین کے حالات پر جب کوئی کتاب نه ملی تو قلت بضاعت و عدم استطاعت کے احساس کے ساتھ « ذخیرة‌الخوانین » کی تالیف کا کام شروع کیا اور جب یه کتاب مکمل هوگئی تو مولف نے اس کا انتساب نواب شایسته خان کے ساتھ کیا جنکے بارے میں خود مولف کا بیان یه هے :

نواب شایسته خان ولد آصف خان- امروز زمانه را به وجود ایشان افتخار است نه ایشان را از زمانه . . . نبیره اعتماد الدوله و برادر زادۂ نواب نور جهان بیگم -[۲]

« ذخیرة‌الخوانین » کے سنه تالیف کے بارے میں داخلی شواهد کی طرف رجوع کرنا مناسب هوگا - کتاب میں چار مختلف مقام پر سنه تالیف کا حواله ملتا هے :

---

۲ نسخه حبیب گنج ورق ۷۵ الف

(۱) نواب یمین الدوله آصف خان کے حالات قلمبند کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے :

از ابتدای سال ۱۰۱۹ که طلوع دولت آن سلسله عالیه علیه است تا حال که زمان بهجت و سرور حضرت خلیفه سبحانی تا سال الف وستین که تصنیف این کتاب است و مدت چهل و دو سال است مدار اختیار ممالک محروسه بید اختیار نواب اعتمادالدوله، پس ازان نواب نور جهان بیگم و بعده نواب آصف جاهی و الحال نواب شایسته خانست [1]

(۲) شاهجہاں بادشاہ کے حالات ضمن میں مرقوم ہے :

در اظهار حالات بندهای درگاه مقدس معلی ... حضرت صاحبقران ثانی تا سنه الف و ستین من هجرة النبویه به عزت و آبرو بوده اند و هستند، [2]

(۳) میر سید صابر کے حالات کے سلسلہ میں ہے :

مسود این مجموعه شیخ فرید بهکری به خدمت امین و واقعه نویس کالنه وغیره از ابتدای سال ۱۰۵۹ھ مقرر شده و تا تحریر این اخیر که ۱۰۶۱ھ بخدمت مامور است [3]

(٤) خواجگی محمد صالح کے حالات رقم کرتے ہوئے مصنف رقمطراز ہے :

مشارالیه نامی بدیانت و فهمیدگی بر آورد و آخر منصب او را افزوده از شاه بیگ خان جدا کرده دیوان صوبه خاندیس کردند تاا کنون بخدمت مرجوعه قیام داشت و در سال ۱۰۶۱ در گذشت [4]۔

متذکرۂ بالا اقتباسات سے یہ ظاہر ہے کہ «ذخیرۃالخوانین» کا سنہ تکمیل ۱۰۶۱ ہجری ہے اور اسی تاریخ تک کے حالات فاضل مصنف نے قلمبند کئے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم «ذخیرۃالخوانین» کے مطالب پر نگاہ ڈالیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کی زندگی کاخاکہ پیش کردیا جائے۔ جہاں تک شیخ فرید بھکری کی زندگی کے حالات کا تعلق ہے کسی مستند تذکرہ میں اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ خود مولف نے اپنی زندگی کے بہت سے اہم پہلوؤں کو کتاب کے اندر بیان کیا ہے جن کی تفصیل یہ ہے۔

شیخ فرید بھکری کا مولد بھکر ہے اور یہی اس کے اجداد کا وطن بھی تھا۔

---

(۱) نسخه حبیب گنج ورق ٤۹ الف　　(۲) ورق ۱۱۸ الف

(۳) ورق ۱۲٤ الف　　(۴) ورق ۱۴۱ الف

مسود این اوراق شیخ فرید بھکری در سرکار بھکر کہ وطن آبا و اجداد احقر است[1] ۔

شیخ فرید ، بھکر کے ایک نہایت معزز خاندان سے تعلق رکھتے تھے ۔ اس کا باپ شیخ معروف سرکار بھکر کا صدر تھا، ملاحظہ ہو :

شیخ فرید ولد شیخ معروف صدر سرکار بھکر ۔

قاضی محمود کہ اعلم العلماء آن ملک بود از دست تعدی مرزا (رستم صفوی) باعیال و اطفال خود در بھکر آمدہ در خانہ پدر مسود این اوراق شیخ معروف صدر سرکار بھکر مقیم گشت ۔

میاں شیخ اسحاق فاروقی طغای مسود این مجموعہ شیخ فرید بھکری وکیل مطلق العنان خواجہ نظام‌الدین ہروی بود ۔ عزیمت میر (محمد معصوم) بہ صوبہ گجرات محض از تقریب محبت شیخ اسحاق بود کہ در بھکر یک جا بہ کسب علوم مشغولی داشتند ۔

میاں شیخ اسحق بھکری طغای حقیقی راقم این مجموعہ شیخ فرید بھکری کہ دیوانٔ سرکار ایشان بود

در سنہ ۹۸۳ سلطان محمود نیز وفات یافت ۔ وکلای سلطان محمود خان عرضداشت بدرگاہ آسمان جاہ فرستادند . . . کہ مارا بر محب علی خان بھکری (کہ از جانب بادشاہ برای فتح بھکر فرستادہ شدہ بود) اعتمادے نیست ۔ اگر از درگاہ کسے دیگر را فرستند قلعہ را حوالہ اومی نمائیم ۔ مسود این اوراق شیخ معروف نقل میکرد کہ درین قلعہ بندی داخل بودیم ۔

اوپر دیئے ہوئے اقتباسات سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہیں :

(۱) شیخ فرید کے والد بزرگوار شیخ معروف ، بھکر کی سرکار کے صدر تھے ۔

(۲) شیخ معروف اس قدر محترم تھے کہ بڑے بڑے علماء ان کے مکان پر پناہ لیتے ۔

---

(۱) ورق ۳۶

(۳) شیخ فرید کے چچا شیخ محمد اسحق[1] بھی خواجہ نظام الدین ہروی کے دیوان اور وکیل مطلق العنان تھے -
(٤) شیخ محمد اسحاق فضلاے عصر میں سے تھے اور میر محمد معصوم بھکری مولف « تاریخ سندھ[1] » ان کے ہم‌سبق تھے -

اس طرح یہ ظاہر ہے کہ شیخ فرید کی تعلیم و تربیت ایک معزز اور تعلیم یافتہ خاندان میں ہوئی - ڈاکٹر معین‌الحق کا بیان ہے کہ شیخ فرید بھکری کے خاندان کا تعلق مرزا عیسیٰ بیگ ترخان حاکم تھتہ سے تھا[2]

شیخ فرید کی تعلیم و تربیت کی تفصیلات اگرچہ نہیں ملتی لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس کی تعلیم علوم متداولہ میں ضرور ہوئی ہوگی - مولف نے اپنے بعض اساتذہ کا ذکر کیا ہے - مثلاً ایک موقع پر لکھتے ہیں :

تعلیم نظم و خط راقم این مسود از آن مرحوم (میر ابوالقاسم) کردہ -

ایک اور استاد جنکا ذکر مولف نے کیا ہے وہ ملا مصطفی جونپوری ہیں -

علاوہ ان دو اساتذہ سے استفادے کے شیخ فرید نے اپنے فاضل باپ اور غالباً اپنے عم محترم شیخ محمد اسحق[1] سے بھی استفادہ کیا ہوگا جو اس دور کے فضلا میں محسوب ہوتے تھے - شیخ فرید کو ہندی زبان سے بھی واقفیت تھی جیسا کہ مختلف ہندی کے اقتباسات نیز فارسی میں اس کے ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے - وہ شاعر بھی تھے اور انہوں نے اپنی شاعری کے نمونے بھی پیش کئے ہیں مثلاً -

(۱) نواب احمد خان نیازی « افغان ولد ارشد و خلف الصدق میاں محمد خان نیازی (کہ) از امرای کبار حضرت جہانگیر (بود) » کی وفات کے ضمن میں شیخ فرید لکھتے ہیں :

ایام بہار است و گل و لالہ و نسرین　　از خاک بر آیند تو در خاک چرائی
چو ابر بہاران شوم و زار بگریم　　بر خاک تو چندانکہ تو از خاک برائی[3]

(۲) ایک اور موقع پر شیخ فرید بھکری نے اپنے کلام کا نمونہ اس طرح پیش کیا ہے :

روزی (نواب رشید خان) در سواری از اسپ افتادہ - آسیبے بپای

(۱) یہ تاریخ ڈاکٹر داود پوتہ کی ترتیب سے پونا سے شائع ہوچکی ہے -
(2) Introduction to Vol I of Zakhiratal Khawanin p. 6.
(۳) ورق ۹۱

دولت او رسید - راقم این اوراق شیخ فرید بهکری خدمت امینی دوازده
پرگنه باتهری که در جوار ناندیر است داشت - عریضه معذرت درین
باب مرسول داشته - دران این رباعی انوری را تضمین ساخت :

رفتم بر رخش تا به تیغت بکشم گفتا بشنو دو حرف از صوت خوشم
نے گاو زمینم که جهان پشت منست نے چرخ چهارم که خورشید کشم

شعر و شاعری کے علاوہ شیخ فرید بهکری کو مادۂ تاریخ نکالنے کا بهی بڑا شوق تها چنانچه مختلف اهم واقعات کی تاریخ مصنف نے اپنی کتاب میں درج کی هے مثلاً :

(۱) مهابت خاں کی تاریخ وفات «سپه سالار رفته»

(۲) مرزا ایرج ولد مرزا خانخانان کی قیادت میں جب مغل افواج کهڑکی کی لڑائی میں کامیاب هوئیں تو شیخ فرید نے مادۂ تاریخ نکالا «خیر ایرج» -

شیخ فرید بڑے صحیح العقیده مسلمان تهے - صوفیای کرام سے خصوصیت سے لگاؤ تها - سهروردی شیوخ ملتان سے خاص طور پر عقیدت تهی اور بالخصوص شیخ بهاؤالدین زکریا کی ذات باصفات سے بهت متاثر تهے - ایک موقع پر لکهتے هیں :

مسعود این مجموعه شیخ فرید بهکری را همیشه این آرزو در سر
بود که این سعادت پرداخت روضه که در قرب‌وجوار وطن فقیر
و رابطه قرابت و اعتقاد و اخلاص بآن خانواده عظیم الشان بر وجه
اتم و اکمل است نصیب بنده شود ، مسیرنگشت[1]

اسی طرح شیخ فرید بهکری کو شیخ جنید گجراتی سے جو شاه وجیه الدین کے خلیفه تهے ، بڑی ارادت تهی -

شیخ فرید بهکری اپنے دور کے ایک معزز گهرانے کے فرد تهے اور انهوں نے اچهی تعلیم و تربیت بهی پائی تهی لهذا ان کا مختلف مقتدر عهدوں پر فائز هونا کوئی تعجب کی بات نهیں - مولف نے مختلف امراء کے احوال و اوضاع بیان کرتے هوئے ان مناصب کا ذکر کیا هے جو ان کو وقتاً فوقتاً حاصل هوتے رهے لیکن چونکه مناصب کا ذکر متن کتاب میں محض ضمنی و ذیلی هے اس لئے کسیقدر غیرمربوط هے - ان منتشر حالات کی تفصیل حسب ذیل هے :

---

۱ نسخهٔ حبیب گنج ورق ۱۲۹ ب-

میاں ابوالفتح دکھنی جو امراء جہانگیری میں سے تھے ان کے حالات کے ضمن میں شیخ فرید نے اپنی ملازمت کی ابتدا کا حال بیان کرتے ہیں:

ابتدای نوکری مسود این اوراق است که بخدمت وکالت ایشان (ابوالفتح دکھنی) قیام داشت[1]

اسی سلسله میں شیخ فرید نے یه بھی بیان کیا ہے که وہ میاں ابوالفتح دکھنی کے ماتحت ملازمت سے مطمئن نه تھے چنانچه وہ ملازمت چھوڑ کر چلے گئے۔

غالباً شیخ فرید ۱۰۱۵ ہجری سے قبل میاں ابوالفتح دکھنی کے وکیل تھے اس لئے که شیخ عبدالرحیم لکھنوی کے حالات کے ضمن میں وہ لکھتے ہیں که وہ ۱۰۱۵ ہجری میں لکھنؤ میں فوجدار تھے۔ ضروری عبارت یه ہے:

در فوجداری مسعود این اوراق شیخ فرید بھکری در سنه ۱۰۱۵ مهمانداری و سلوک معاش و قبیله داری اورا عین‌الیقین معائنه و مشاهده نمود۔

لکھنو کی فوجداری کے بعد غالباً شیخ فرید تقریباً آٹھ سال تک برار کے علاقه میں امین کے عہدہ پر فائز رہے جیسا که بیان ذیل سے ظاہر ہے:

راقم این اوراق شیخ فرید بھکری خدمت امینی دوازده پرگنه باتھری که در جوار ناندیراست، داشت[2]۔

ایک اور موقع پر مرقوم ہے:

مسود این مجموعه شیخ فرید دیوان و بخشی و امین و واقعه‌نویس آنجابود مدت هشت سال۔[3]

نواب خاں جہاں لودی کے تذکرہ کے ضمن میں شیخ فرید لکھتے ہیں که وہ خان جہاں لودی کی فوج میں تھے جب که جہانگیر بادشاہ نے اول الذکر کو دکن کی مہم پر روانه کیا تھا اور یه واقعه ۱۰۱۹ ہجری کا ہے۔ مندرجه عبارت یه ہے:

نواب خان جهان لودی ..... نوعی قرب و حالت و اعتماد سخن بهم رسانید که در تقابل او هیچ خوانین نبود۔ بالادست همه استاد می شد و پیاله رام رنگی اول باو مرحمت می شد ..... صاحب صوبه دکن ساختند و رخصت کردند ..... حضرت جنت مکانی و خان مشارالیه

---

۱ ورق ۱۹۶الف

۲ ورق ۸۵ب

۳ پاکستان ہسٹاریکل سوسایٹی کا نسخه ۴۷ب

در مفارقت گریه‌کنان بودند ـ مسود این اوراق شیخ فرید بهکری درین معرکه حاضر بود[1] ـ

خان جہاں لودی کے متعلق مولف کی راے بہت اچھی ہے اور اس کے احسانات کے پیش نظر شیخ فرید اپنے آپ کو پروردۂ خان جہاں لکھتا ہے ـ ایک موقع پر شیخ فرید بیان کرتا ہے :

حب و نسب خان جهان از آفتاب عیان‌تر است ـ سال‌های دراز در هند نام نیکی او باقی خواهد ماند[2] ـ

اس کے بعد ہم شیخ فرید کو ١٠٢٤ ھجری میں نور نساء بیگم محل خاص حضرت جنت مکانی ، کے دیوان کی حیثیت سے پاتے ہیں ـ « ذخیرۃالخوانین » کی عبارت یہ ہے :

حضرت جنت مکانی پای پیاده از دولتخانه خود تا روضه متبرکه منوره معطره حضرت معین الدین تشریف برده مواجب شکر بجا آورده، لوازم ایثار و نثار بتقدیم رسانیدند - دران وقت مسود این مجموعه شیخ فرید بهکری دیوان سرکار نواب نورنساء بیگم محل خاص حضرت جنت مکانی بود ـ[3]

بعد ازیں شیخ فرید کو ہم دوبارہ خان جہاں لودی کی ماتحتی میں بخشی کے عہدہ پر مامور پاتے ہیں اور یہ واقعہ ١٠٣٨ ھجری کا ہے جبکہ شاہ جہاں مغل تاجدار تھا ـ « ذخیرۃالخوانین » کی عبارت یہ ہے :

بعد از جلوس میمنت مانوس حضرت نایب درگاه رحمانی خان جهان لودی را از دکن طلب حضور فرموده خانزمان را با خان جهان ملاقات روی داد و مسود این مجموعه شیخ فرید بهکری بخشی خان جهان لودی بود ـ[4]

لیکن جب خان جہاں لودی نے شاہ جہاں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو شیخ فرید بہکری نے خان جہاں کا ساتھ نہ دیا اور وہ اپنے وطن مالوف واپس چلا آیا ـ وہ لکھتا ہے :

مسود اوراق بعد از برهمزدگی و تفرقه دولت خان جهان لودی بحالت عجیب و غریب افتان و خیزان به وطن خود بهکر رفت ـ مرزا حسینی

---

١ نسخۂ حبیب گنج ورق ٥٦الف و ب
٢ ورق ٦٤ الف
٣ ورق ٨٣ الف ـ
٤ ورق ٩٢ ب

تمام مدار و اختیار سرکار خود به عهدهٔ کمترین داد۔ در ملک خود
احقر عمل خوب کرد[1]۔

حالانکہ شیخ فرید نہایت ابتر حالات میں اپنے وطن کو واپس آیا تھا لیکن انتظامی صلاحیتوں و استعداد کی بنا پر مرزا حسینی نے بھکر کی سرکار کا تمام انصرام اس کے سپرد کردیا جسکو اس نے بخوبی انجام دیا جیسا کہ مندرجۂ بالا عبارت سے ظاہر ھے۔

خان جہاں لودی کے علاوہ جس ممتاز امیر کے ساتھ شیخ فرید بھکری کو کام کرنے کا موقع ملا وہ مہابت خان ھے۔ غالباً شیخ فرید نے ۱۰۴۰ ھجری میں مہابت خان کی ماتحتی میں کام کرنا شروع کیا۔ مندرجہ ذیل عبارت اس بات کی شاھد ھے:

همچنان (مہابت خان) عالمی را به مناصب بلند ارجمند ساخت۔ جامع
این مجموع شیخ فرید بعد از تفرقه دولت و انتهای عمر خانجهان لودی
التجا بدرگاه او آورد۔ مرتبه اول احدی سی سوار منصب داده دیوان
و واقعه نویس بیر کرده فرستاده و در هر سال اضافه قرار داده
چنانچه در مدت سه سال سه صدی ذات صد سوار اضافه منصب بنده
نمود و پروانجات بخط خاص خود نوعی بعزت نوشته اند[2]۔

جب مہابت خان کو دکن کی مہمات پر روانہ کیا گیا تو شیخ فرید نے بچشم خود مہابت خان کی فتوحات کو دیکھا۔ شیخ اس موقع پر موجود تھا جب برھانپور کے عوام کی جانب سے مہابت خان کا شاندار استقبال کیا گیا۔ چنانچہ شیخ فرید لکھتا ھے:

جمعیتے که آن روز به نظر آمده تا حال مشاهده نه رفته[3]۔

مہابت خاں کے بعد شیخ فرید بھکری کو سرانداز خاں قلماق کی ماتحتی میں بحیثیت مطلق العنان وکیل کے کام کرتا ھوا پاتے ھیں۔ سرانداز خاں قاماق شاہ جہاں کے عہد حکومت مین سہ هزاری امراء میں سے تھا اور دالمئو کی سرکار کا صدر تھا۔ شاہ جہاں نے شیخ فرید کو بلاکر سرانداز خاں کا وکیل مقرر کردیا تاکہ اس کی سرکار کا انتظام خوش اسلوبی کے ساتھ ھوسکے۔ «ذخیرہ» کی عبارت یہ ھے:

حضرت خلیفة الرحمانی به نیابت و وساطت جسونت رای دیوان اکبرآباد
مسود این مجموعه شیخ فرید بھکری را از عدالت خانه کچهری که بسبب

---

[1] ورق ۱۰۶ ب　[2] ورق ۴ الف　[3] ورق ۶۴ ب

مقطعی بیر بود ، برآورده وکیل مطلق العنان او (سرانداز خان) کردند که
سرکار اورا رونق بخشد و مدار سرکار اورا به کمترین تفویض یافت -
چند گاه در بودن او بمهمات مالی و ملکی پرداخت و از عمله و فعله او قریب
پنجاه هزار روپیه مقطعی کرده بوصول رسانیده[1]

لیکن باوجود شیخ فرید بھکری کے حسن انتظام کے سرانداز خاں قلماق نے اس کے ساتھ خاطرخواہ سلوک نہ کیا جیسا کہ مندرجۂ ذیل عبارت سے ظاہر ہے :

مسود این مجموعه که خان آخرت خود را برباد داده در دولت‌خواهی
او کوشید - او بگفتۂ کارداران سابق خود بنده را رنجانیده وقت دلخواهی
و دلسوزی فقیر را برباد داده منتقم حقیقی نیز با او همان معامله پیش
آورده بصد حسرت دنیا را گذاشت[2] -

شیخ فرید بھکری کی ملازمت کا آخری حوالہ میر سید صابر کے حالات کے ضمن میں ملتا ہے - «ذخیرہ» میں درج ہے کہ شیخ فرید کے سپرد تقریباً آٹھ قاموں کی واقعہ‌نویسی اور امینی کی خدمات ہوئی تھیں اور جو کتاب کی تکمیل تک قائم رہیں چنانچہ وہ لکھتا ہے :

مسود این مجموعه شیخ فرید بھکری خدمت امینی و واقعه‌نویسی کالنه . . . .
از ابتدای سال سنه ۱۰۵۹ء مقرر شده و تا تحریر این اخیرکه سنه ۱۰۶۱ ھ
است ، بخدمت مامور است[3] -

اس کے بعد کے حالات چونکہ «ذخیرۃ الخوانین» میں موجود نہیں ہیں لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شیخ فرید کبتک اس عہدہ پر فائز رہا اور بالآخر کب اس نے وفات پائی

شیخ فرید کے اخلاف کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں - البتہ یہ معلوم ہے کہ شیخ فرید نے ایک ممتاز گورانے میں شادی کی. نواب میاں شاہباز خاں کنبو کے حالات کے ضمن میں‌شیخ فرید رقطراز ہے :

در سال سنه ۱۰۱۷ در خدمت امینی صوبه برار که راقم اوراق شیخ
فرید بھکری داشت و نسبت قرابت قریبه که دختر برادر زادۂ آن مرحوم
در حباله نکاح احقر بوده، جماعه کنبوی میرٹھی . . . مهمان این
بنده شدند[4] -

---

[1] ورق ۱۲۷ ب [2] ایضاً [3] ورق ۱۲۹ الف [4] ورق ۲۶ ب

شیخ فرید بھکری کی ولادت، تعلیم و تربیت و منصب اور عہدے کے مطالعہ کے بعد مناسب معلوم ھوتا ھے کہ ان اھم تاریخی واقعات پر بھی ایک نظر ڈالی جائے جنکا ذکر « ذخیرہ » میں کیا گیا ھے ۔ ایک ایسا شخص جو ایک موقر گھرانے سے وابستہ تھا، علوم مروجہ کی تعلیم کا جس کو کماحقہ موقع ملا، جو مغل امراء کے درباروں میں اھم خدمات پر مامور رھا اور جو ایک عرصہ تک امین و واقعہ نویس کی خدمات بھی انجام دیتا رھا اس کے بیان کردہ حالات کے بارے میں شبہ کرنا مشکل ھے ۔ مولف چونکہ واقعہ نویس بھی تھا اس لئے وہ ھر واقعہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ھے ۔ اس کا طرز نگارش اور واقعات کو پیش کرنے کا ڈھنگ وھی ھے جو ایک انصاف پسند مورخ کا ھوتا ھے ۔ عام طور پر مصنف نے واقعات کو تین طرح بیان کیا ھے اور اس سے اس کی دیانت کا پتہ چلتا ۔ پہلا طرز تو یہ ھے کہ جن واقعات کو اس نے کسی معتبر آدمی سے سنا نہیں ھے بلکہ جو روایتاً اس تک پہنچے ھیں ان کے بارے میں وہ « مرویست » کہکر سبکدوش ھوجاتا ھے، مثلاً میر ابوالقاسم تمکین کے حالات بیان کرتے ھوئے وہ لکھتا ھے:

میر ابوالقاسم تمکین - مرویست کہ نوکر مرزا حکیم بود آخربہ منصب سی ھزاری رسید[1]

واقعات کی نگارش کا دوسرا طرز یہ ھے کہ جب وہ کوئی ایسا واقعہ بیان کرتا ھے جس کا اس کو ذاتی طور پر تو علم نہیں لیکن ایک معتبر شخص نے اس سے نقل کیا ھے تو وہ اس کی وضاحت کردیتا ھے مثلاً:

(۱) راقم این اوراق شیخ فرید بھکری از کنیری پنڈت طبیب ناقل است کہ وقت سکرات موت خان خانان وجع بسیار نمود[2]

ایک اور موقع پر اسی طرح لکھتا ھے:

(۲) مسود این اوراق شیخ فرید از زبان خان اعظم ناقل است کہ میگفت مثل مشہور است کہ حق تعالی از دست دشمنان کار دوستان را می سازد آن بعینہ معاینہ من شدہ[3] ۔

(۱) ورق ۳۷ الف ۔
(۲) ذخیرۃ الخوانین مرتبہ ڈاکٹر معین الحق - صفحہ ٦٠ ۔
(۳) ذخیرۃ الخوانین صفحہ ۹۰

تیسری صورت نگارش کی یہ ھے کہ مولف اپنے عینی مشاھدات کی بنا پر واقعات بیان کرنا ھے اور « ذخیرۃ الخوانین » کے بیشتر واقعات اسی نوعیت کے ھیں - جا بجا شیخ فرید نے اپنی موجودگی کا ذکر کیا ھے مثلاً نواب عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کے حالات میں مرقوم ھے :

(۱) در چند یورش برکاب ظفر انتساب ایشان بندہ حاضر بود[1] -

(۲) حضرت صاحب قران ثانی تا سنہ الف وستین من ھجری النبویہ بہ عزت و ابرو بودہ اند و ھستند[2] -

سید خانجہاں بارھہ کا حال لکھتے ھوئے شیخ فرید بیان کرتا ھے :

(۳) روزے مسود این مجموعہ شیخ فرید بھکری در خدمت ایشان حاضر بود[3] -

نواب وزیر خاں حکیم علیم الدین کے حالات میں مذکور ھے :

(٤) مسود این مجموعہ شیخ فرید بھکری از مدت چھل سال با او رابطہ بندگی داشت و بغایت توجہ و مہربانی داشتند[4] -

واقعات کو اس طرح پیش کرنے کے ساتھ ساتھ جن واقعات کا مولف کو ذاتی طور پر علم نہیں یا جن حضرات سے ملاقات کا شرف ذاتی طور پر حاصل نہ ھوا تو اس کا اظہار بھی مولف بلا تامل کردیتا ھے مثلاً نواب سعد اللہ خاں کے حالات کے ضمن میں رقمطراز ھے :

مسود این مجموعہ شیخ فرید بھکری تا حال بدریافت ملازمت کثیرالسعادت آن مرکز دایرہ اھلیت معزز نیست[5]

واقعات و حالات کو پیش کرتے وقت قابل توجہ احتیاط سے کام لینے کے باوجود « ماثرالامرا » کے مولف نے یہ نتیجہ نکالا ھے کہ « ذخیرۃ الخوانین » کے واقعات اخبار سماعی پر مبنی ھیں - « ماثر الامرا » کی تمہید کے الفاظ ملاحظہ ھوں :

اگرچہ درین وقت کتابے موسوم بذخیرۃ الخوانین تصنیف شیخ معروف بھکری متضمن احوال امرا بہ نظر رسید و اکثر مطالب آن ضمیمۂ این نسخہ

---

۱ ورق ۷۵ الف -

۲ ورق ۱۱۸ الف -

۳ ورق ۱۱۹ الف -

٤ ورق ۲۲۰ ب -

٥ ورق ۱۱۸ ب

گردید لیکن چون بنای آن بر اخبار سماعی مخالف تحقیق اهل این فن بود و مآخذ این نسخه کتب معتبرهٔ ثقات است، رجحانی بدیهی و مزیتی ظاهر برآن متحقق و ثابت گشت[1]

یہ بات قابل توجہ ہے کہ ایک طرف تو «ذخیرۃ الخوانین» کے بیان کردہ بیشتر واقعات کو من و عن «ماثرالامرا» میں شامل کرلیا گیا ہے اور دوسری طرف یہ بھی اعتراض ہے کہ مندرجہ واقعات کی بنا اخبار سماعی ہے - ایک بڑی اہم فروگذاشت یہ بھی ہے کہ «ماثرالامرا» نے «ذخیرۃالخوانین» کو شیخ معروف بھکری کی تصنیف بتایا ہے در آں حالیکہ اس کے مصنف نے پہلے ہی صفحہ پر اپنے نام اور ولدیت کی توضیح کردی ہے -

اب اُن چند اہم واقعات کی جانب توجہ کی جاتی ہے جن کو «ذخیرۃ الخوانین» نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن تاریخ حاضرہ میں ان کو ایک خاص انداز کے ساتھ پیش کیا گیا ہے -

١ جہانگیر کی مہرالنساء کے ساتھ مزاوجت کے مسئلہ کو پوری رنگینی کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا جاتا ہے لیکن شیخ فرید بھکری نے ان رنگین واقعات کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے نہایت وضوع کے ساتھ حقیقت حال کو بے نقاب کیا ہے:

> نواب مہرالنسا نور محل نور جہاں بیگم.... در سال ششم جلوس موافق ماہ محرم ١٠٠٢ انچہ توابع تقدیر پرتو ظہور افگند بحضرت جنت مکانی خواستگاری نواب نور جہان بیگم صبیهٔ اعتماد الدولہ است... اول آن صالحہ در حبالہ نکاح علی قلی بیگ شیر افگن بود - چوں مومی الیہ در بنگالہ کشتہ گشت پسران و مردم قطب الدین خان آن عفیفہ را روانہ درگاہ معلی نمودند... حضرت شاہنشاہی آزاری کہ بہ کشتن قطب الدین‌خاں داشتند بیگم را برقیہ سلطان بیگم زوج حضرت عرش آشیانی سپردند.. .(بعداً) اورا در سلک حرم محترم داخل ساختند... نخست بہ نور محل ملقب ساختند پس از چندگاہ خطاب نور جہان بیگم مرحمت فرمودند[2]

١ ماثرالامرا مرتبہ مرزا اشفاق علی صاحب جلد اول - صفحہ ٨

٢ ورق ٥٢ الف

۲۔۔قاضي نور الله کی شہادت کے بارے میں مولف لکھتا ہے :

قاضی نورالله قاضی عسکر بود و در مذهب امامیه بسیار مقتدا بود ۔ به تقریبی در غضب جهانگیری کشته گشت[1]

۳۔۔عرفی شیرازی کی استخوان کے متعلق مشہور ہے که بعد میں ان کو نجف اشرف میں دفن کیا گیا ۔ اس واقعه کو شیخ فرید میر سید صابر کے حالات کے ضمن میں بیان کرتے ہیں :

عرفی شیرازی درجمله اشعار خود بیتے اعتقاد به خود گفته :

ز کاوش مژه از گور تا نجف بروم اگر بهند بخاکم کنند ور به تتار

میرجهان کرم پس از فوت چندی ساله استخوان اورا از لاهور به صد اعزاز به نجف فرستاد و در آنجا دفنش کردند ، حسن کلام او و اعتقاد کامل اورا ظاهر ساختند[2]۔

٤۔۔شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی کے روضۂ مبارک کی تعمیر کے واقعه کو نواب قلیچ خاں تورانی کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

روضۂ متبرکه حضرت قطب الاقطاب مخدوم شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی که بغایت در گردش تنگ بود و درون گنبد از قبرهای صاحب ! سجاده جانمانده بود ۔ مشارالیه گنبد مرتفع عریض و در گرد و پیش خانه‌های مردم را خرید ، صحن گذاشته جای موزونی و مطبوع و مرتب ساخت ۔ مسود این مجموعه شیخ فرید بهکری را همیشه این آرزو در سر بود که این سعادت پرداخت روضه که در قرب و جوار فقیر و رابط قرابت و اعتقاد و اخلاص بآن خانواده عظیم الشان بروجه اتم و اکمل است. نصیب بنده‌شود، میسرنگشت[3]

۵۔۔روشنیه مذہبی تحریک اور اس کے پیر کے حالات کو شیخ فرید بهکری شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

در زمان سابق شخصے هندستانی باسم . . . درمیان طایفه از افغانان روه در آمده کشف و کرامت خود را ظاهر ساخت ۔ اکثر افاغنه آنجا را مرید خود نموده عالمی باو گردیدند و مشتهر به پیر روشنائی گشت و کتاب خیرالبیان نام در پشتو تصنیف کرده و آنرا در آن مردم رواج داد و آن

---

۱ ورق ۱۱۱ الف و ب ۲ ورق ۱۲٤ الف ۳ ورق ۱۲۹ ب

کتاب بدل بر اثبات وحدت وجود است۔ دلایل و حجت ساطع و برهان
قاطع از روی نص و احادیث و اقاویل بزرگان سلف آورده، الحق کتابیست
نادر، هر کس که به نظر انصاف تامل کند فیضے ازو حاصل می نماید
و آن عزیز دلها بہرکس که نظر کرد اورا مطیع خود ساخت و بمبداء رسانید۔
مردم ساده لوح روه بر وفور ظهور کرامات و کشف قلوب او اکثر
گرویدند و تا زیست به عبادت حق و رواج سنت نبی بر حق قیام داشته
مخالفت در امر معروف و نهی منکر نکرد و آن مردم را که از شمار
بے شمار بودند بر دین نبوی مستقیم ساخته اکثر را واصل حق نمود۔[1]

بہت سے اہم تاریخی واقعات بیان کرنے کے علاوہ مولف «ذخیرہ» نے مختلف علوم و فنون کے دلدادگان کے حالات بھی بیان کئے ہیں لیکن چونکہ ان تمام واقعات کا بیان کرنا اس مقالہ کے حدود سے باہر ہے البتہ بعض واقعات جنکا تعلق فارسی ادب سے ہے، ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

مولف نے شعرا کی صف میں سب سے پہلا شاعر جس کا ذکر کیا ہے وہ نواب خان خاناں محمد بیرام خاں ہے۔ مولف لکھتا[2] ہے:

در نظم و نثر و شعر فهمی دستگاهی تمام داشت، خصوصاً شعر بزبان
ترکی و فارسی و هندی بسیار متین میگفت۔ این قصیده را در هند
شهرتے عظیم است و حسن مطلع او این است:

محمد عربی کابروی هر دوسراست کسے که خاک درش نیست خاک برسراو

اس کے بعد جس شاعر و مربی شعرا کا ذکر آتا ہے وہ خانخانان مرزا خان عبدالرحیم ہے۔ اس کے بارے میں شیخ فرید نے بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس کے دربار کو میر علی شیر نوائی و سلطان حسین بایقرا کے دربار سے مماثلت دی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

ملا شکیبی شاعر، نوکر خان خاناں، قصیدۂ غره در فتح تهته بنام
خان خاناں انشا نموده، ازان یک بیت ایراد نمود:
همای که بر چرخ کردی خرام گرفتی و آزاد کردی ز دام

[1] ورق ۸٤ ب
[2] پاکستان هسٹاریکل سوسایٹی نسخه ص ۱۹

خان خانان هزار مهره در صله این قصیده به ملا شیکبی داد - مرزا جانی بیگ هم هزار اشرفی بملا داد که رحمت خدا برو باد که مرا هما گفت - اگر شغال میگفت زبان اورا که میگرفت ؟

در مقابل هر قصیده که در مدح او شعرا می گذرانیدند خروار زر میداد چنانچه ملانوعی را بزر سنجید و ملا شکیبی را هزار اشرفی داد و ملا حیاتی را در خزانه برد هر قدر اشرفی توانست برداشت و برد - ملا شوقی را در خزانه برد که هر قدر در دامن جامه توانی برد، زر سرخ ببر و چون ملا دامن کشود خانخانان دید که دامنش باریک است، اورا جامه صوف پوشاینده هر قدر توانست زر سرخ برداشته برد و نیز ملا نظیری فاضلی از حضرت مکه مبارکه آمد بتقریبی بعرض نواب رسانید که لک روپیه چه قدر تودهٔ زر باشد - خانخانان پیش او لک روپیه توده کرده نمود - آن عزیز دیده شکر کرد که طفیل نواب اینقدر زر دیدم - نواب همه را بآن فاضل بخشید که حالا شکر الهی بکنید - وملا عرفی را نادیده آں قدر زر هر سال می فرستادکه محتاج بدر دیگر نبود و سی هزار روپیه مجدد خرج شاه حسام الدین به دهلی می فرستاد . . . . . اجماع فضلا و شعرا در عهد او بمثل جمع آمدن شعرا در عهد مرزا سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر بود -

بعد ازاں ملک الشعرا شیخ ابوالفیض فیضی کا ذکر ہے - اس کے بارے میں شیخ فرید بھکری لکھتا ہے:

دیوان شعر او تا دو هزار بیت است و چند کتاب در مثنوی دارد چنانچه کتاب نلدمن و کتاب لیلی مجنوں وغیره بموجب حکم حضرت شاهنشاهی خمسه را جواب گفته - در شعر سر آمد شعرای وقت و در انشاء و نثر یگانه و منفرد بود . . . . این چند بیت متفرق ازان پاک نهاد بر سبیل یادگار قلمی شد:

مژگان مبند چون قدم از دیده میکنی مردان ره برهنه نهادند پای را

این غزل من اوله الی آخره مشهور است:

من براهی میروم کانجا قدم نا محرم است
و ز مقامی حرف میگویم که دم نامحرم است

اس کے بعد آصف خاں مرزا محمد جعفر کو شعرا کے زمرے میں شامل کرتے ہوئے مرقوم ہے :

کتاب خسرو شرین و لیلی مجنوں در مثنوی انشاء کرد - امروز مستند روزگار است . . . . این چند بیت از واردات اوست :

شہر گنجایش غم‌های دل ما چو نداشت
آفریدند برای دل ما صحرا را

اس کے بعد میر محمد معصوم بھکری المتخلص بنامی کا ذکر آتا ہے ۔ اس کے بارے میں مرقوم ہے ۔

(میر محمد معصوم) شعر متین میگفت ۔ دیوان نامی و معدن افکار در جواب مخزن اسرار و تاریخ سندھ از تصانیف اوست . . . . هرجا رسیده از اشعار خود نوشته و برسنگ کنده یادگارے گذاشت چنانچه بر دروازه قلعهٔ اکبراباد و مسجدجامع فتح پور سیکری وغیره اشعار ایشان بخط کتبه در سنگ کنده اند ۔

اب ایک طبیب کا ذکر آتا ہے جو شاعر بھی تھا اور جس کی شاعری نے اس کے فن طبابت کے اسقام کی پردہ پوشی کی یعنی حکیم شفائی :

حکیم شفائی ؛ از حکمای معتبر ولایت بود ۔ چوں به هند آمد . . . . مریم مکانی والده حضرت عرش آشیانی بیماراود . . حکیم را بجهت معالجت دوا حکم شد ۔ حکیم حکمت های خود را بکار برد - حکیم علی الاطلاق غالب آمده آں مخدره عصمت وفات یافت ۔ حضرت شهنشاهی را از وفاتش بغایت حزن رو داد و با حکیم عتاب نمود ، حکیم که شاعر بود درین باب قصیده انشا کرده بعرض همایوں رسانید ۔

اکبر بادشاہ کے دور کے جن شعرا کا ذکر « ذخیرة الخوانین » میں کیا گیا ہے اس میں آخری شاعر رائے منوہر داس ہے ۔ اس کے بارے میں شیخ فرید کی رائے حسب ذیل ہے :

وقتے که خان اعظم محمد عزیز کو کلتاش از حضرت مکه مبارکه مراجعت نموده در خدمت حضرت عرش آشیانی رسید ، از عمارت خانهٔ مبارکه پرسیدند ۔ خان اعظم از روی حقارت عرض کرد از خشت و سنگ است ۔ رائے منوہر حاضر بود بداهةً گفت که

اگر ایمان همیں کعبه پرستی است   پرستاران بت را طعنه از چیست
و نیز اشعار اورا حضرت جنت مکانی بخط خاص خود در جهانگیر نامه ثبت نمودند، از انجمله اینست :

غرض ز خلقت سایه همیں بود که کسے
بنور حضرت خورشید پای کس نه نهد
یگانه بودن و یکتا شدن زچشم آموز
که هر دو چشم جدا و جدا نمی گردد
ز تیر آه منوهر فلک به سینه خود
سپر گرفته ز خورشید و ماه میگردد

دیوان منوهر مشهور است ـ اشعار اورا متانت کلی است ـ

جهانگیر کے دور کے جن شعرا کا ذکر مولف نے کیا ہے ان میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں :

نواب مرزا غازی بیگ ترخان : مستعد بود و با اهل سخن و مردم صاحب طبع صحبت داشت و خود نیز موزون طبع بود ، شعر میگفت ، وقاری تخلص میکرد ـ

اس کے بعد نواب امیرالامرا شریف خان کے کلام کا نمونه پیش کیا ہے ـ شیخ فرید لکھتا ہے :

نواب امیرالامرا شریف خاں . . . . شعرمتین میگفت چوں شیرازی بود تخلص فارسی نمود ـ این رباعی از وست :

تمام مهر و محبت شده نمیدانم   که دل کدام محبت کدام یار کدام
درآفرنیش تو اهل قدس در غلط اند   که آفریده کدام آفریدگار کدام

شاهجهانی دور کے نواب سعد الله خان کا ذکر شیخ فرید نے بحثیت شاعر کے اس طرح کیا ہے ـ

هم در شعرفهمی وهم در شعری و در خط و انشا بهرهٔ کامل دارد

فارسی کے شعرا کے ساتھ مناسب معلوم ہوتا ہے که ان شعرا کا بھی ذکر کیا جائے جنھوں نے هندی زبان میں شاعری کی ـ هندی زبان کے شعرا میں بھی سب سے پہلے محمد بیرام خان کا نام آتا ہے ـ شیخ فرید بھکری لکھتا ہے :

شعر بزبان ترکي و فارسي و هندي بسیار متین میگفت ـ

اس کے بعد عبدالرحیم خانخاناں کا ذکر کرتے ہوئے شیخ فرید لکھتا ہے :

بعد از وفات خانخاناں کتاب هندی از کتابخانهٔ او بر آمد که قیمت پنجاه هزار روپیه بود ـ همه را باطلا و جواهر مرصع کرده اند . . سواد عربی و ترکی و فارسی و هندی روان داشت . . . و بزبان فارسی و هندی و سندهی شعر متین میگفت ـ

شیخ فرید بخاری دهلوی کے حالات لکھتے ہوئے مولف رقمطراز ہے :

مدد معاش در جاگیر خود چندان میداد که یک پرگنه کلان تمامی در وجه مدد معاش آئمه تنخواه شد ـ شقدار آنجا نوشت که تمامی زمین و مزروعات تنخواه آئمه شد ـ همگی شست بیگه مزووع درین پرگنه مانده است ، بودن من دریں پرگنه از چه رهگذر باشد ـ شیخ بخط خود نوشت :

آگ لگنی جهونپره جو تجلے سو لابہہ ـ

میر محمد معصوم بهکری متخلص بنامی کے بارے میں شیخ فرید لکھتا ہے :

شعر بزبان هندی از قسم کافی به کمال فصاحت میگفت و قبولیت داشته ـ

باز بہادر خاں سوری کے بارے میں مولف لکھتا ہے :

ایں باز بهادر در فن سرود و نغمهٔ هندی بےنظیر وقت خود بود . . . روپ متی نام حرم او که بنام او شعر هندی میگفت اشعار دلفریب بزبان هندی می دارد ـ

ایک اور امیر جو نہ صرف ہندی زبان میں شعر کہتا تھا بلکہ فن سرود و نغمہ سے بخوبی واقف تھا اس کے بارے میں شیخ فرید لکھتا ہے :

باقر خاں (برادر مرزا جعفر و مرزا حسینی) . . . تصانیف در انشاء نظم بسیار ازو یادگاری مانده بلکه دهرپت و خیال در زبان هندی براگ بسته قبولیت دارد ـ

جن دو مشہور کتابوں کی تصنیف کا ذکر « ذخیرة الخوانین » میں ملتا ہے وہ یہ ہیں :

(۱) تاریخ نظامی :

مشارالیه (خواجه نظام الدین هروی) تارخ نظامی را به اتفاق میر محمد معصوم بهکری و شیخ محمد اسحٰق طغای بنده نوعی ترتیب داده که امروز در تمام هند مستند روزگار است ـ

(۲) فرهنگ انجو :

فرهنگ میر جمال الدین حسین امروز در تمام هند بلکه در تمام عالم مستند و تحفه ایست ۔

شیخ فریدبھکری نے نه صرف اهم تاریخی واقعات کا ذکر کیا هے بلکه بعض اقوام اور بعض ملکوں کے رهنے والوں کے اخلاق و شمائل کے بارے میں بھی رائےزنی کی هے مثلاً اصفهان کے باشندوں کے بارے میں اس کی ایک خاص رائے هے ۔ میر جمله اصفهانی کا حال تحریر کرتے هوئے شیخ فرید بھکری اصفهان کے رهنے والوں کے درشت مزاجی اس طرح بیان کرتا هے :

میر جمله اصفهانی : در دین امامیه تعصب تمام داشت و تند خوئی که شعار مردم اصفهانست ، نیز داشته ۔ روزے در خدمت حضرت نا درگاه رحمانی مذکور حضرت فاطمه زهرا و عایشه صدیقه رضی الله عنهما میگذشت ۔ شخصی حضرت صدیقه را بر حضرت فاطمه زهرا ترجیح میداد ۔ میر جمله از روی تندی پیش آمده اورا ازین مقوله منع کرد ۔ حضرت خلیفه الهی فرمودند که آری میراز اصفهانست بنا بران به تندی حرف میزند ۔

قوم کبنو کے بارے میں شیخ فرید نواب میاں شاهباز خاں کبنو کے حالات بیان کرتے هوئے لکھتا هے :

ادراک این قوم (کبنو) در هند مشهور است و بے دولت هم‌کسے نیست (۱)۔

باوجودیکه شیخ فرید بھکری کئی ممتاز امراء کے دربار سے وابسته رهے اور ان کے مائدۂ احسانات سے زله ربانی بھی کی لیکن ایک سچے واقعه نگار کی حیثیت سے جهاں ان امراء کے ' حسنات ، کا ذکر کیا هے ، وهاں ان کے ' سئیات ، کے بیان کرنے میں تامل روا نهیں رکھا مثلاً

(۱) عبدالرحیم خانخانان کے تمام خوبیوں کو بیان کرنے کے بعد اس کی خطاؤں کا ذکر مولف نے اس طرح کیا هے :

در آخر عمری بعضی خطاها کردند که بمذلت‌های خود روادار گشته ۔ حیات را غنیمت میدانست و طالب دنیا بود و این لفظ بارگیر بوده که در لباس دوستی دشمنی با دشمن باید کرد ۔

(۲) نواب مرتضی خاں شیخ فرید بخاری دهلوی کے حالات قلمبند کرتے هوئے مرقوم هے :

از افعال سئیه او نیز بیان می سازد اولاً در وقت تناول طعام چند پیاله شراب را . . . می خوردند ، دوم ، در حق رعایا رحمدل بنودند، سیوم شدید العداوت بودند ـ «داد ، خورد ، برد» تاریخ آن مغفرت مآب است ـ

(۳) میر محمد معصوم بهکری کے بارے میں لکھتے هیں :

اول چغل دوست بود ـ دوم شدید العداوت ـ

(٤) جنرل مهابت خاں کے بارے میں مذکور هے :

راقم این مجموعه شیخ فرید بهکری افعال حسنات اورا بیان کرده از سئیات نیز ظاهر می سازد که در بدایت حال بر هیچ دین و مذهب استقامت نداشت و در آخر عمر مذهب ایمه اثنا عشریه اختیار کرده - بر روزه و نماز مقید نبود و سفاکی و بیباکی او اظهر من الشمس است۔

اس قسم کی بہت سی اور مثالیں پیش کی جاسکتی هیں لیکن طوالت کے خیال سے متذکرۂ بالا مثالوں پر هی اکتفا کیا جاتاهے ـ اس طرح کی مثالوں سے شیخ فرید بهکری کی انصاف پسندی اور آزادی رائے کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا هےاور اسی اعتبار یه تذکرہ اهل تحقیق کے نزدیک بہت اهم اور وقیع قرار پائے گا ـ

مسکویہ[1] کا تصور ارتقاء

از

ڈاکٹر عبدالحق، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ارتقاء کا علمی نظریہ انیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ اگرچہ ڈارون اس نظریہ کا موجد نہیں لیکن ارتقاء کو ایک مدلل علمی نظریہ کی حیثیت اسی کی کتاب «اصل انواع» کی اشاعت سے حاصل ہوئی، جو پہلی بار ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی۔ ڈارون کے بعد نظریۂ ارتقا کی تفصیلات میں تبدیلی اور ترقی ہوتی رہی، اور اب بھی مختلف مسائل میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، لیکن چند بنیادی مسائل ایسے ہیں جن پر سب کو اتفاق ہے، ان متفق علیا مسائل میں سے بعض جن کا تعلق ہمارے موضوع سے ہے، یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

ارتقاء ایک تاریخی عمل ہے۔ سادہ اور کم‌تر پیچیدہ موجودات زمانی اعتبار سے پہلے وجود میں آئے اور نسبتاً زیادہ پیچیدہ موجودات بعد میں ظہورپذیر ہوئے۔ ادنیٰ اور پست‌تر کا ظہور اعلیٰ اور بلندتر کے وجود پر مقدم ہے، اور یہ تقدم و تاخر صرف خیالی اور منطقی نہیں بلکہ حقیقی اور زمانی ہے۔ دوسری بات یہ کہ پیچیدہ اور اعلیٰ کا وجود نہ صرف یہ کہ سادہ اور ادنیٰ کے وجود کے بعد ہوا بلکہ سادہ اشیاء سے ہوا، سادہ‌تر موجودات میں تغیر ہوتا رہا یہاں تک‌کہ ایک مرحلہ ایسا آیا کہ انہیں کی تقلیب سے پیچیدہ تر موجودات وجود میں آئے تیسری بات یہ کہ یہ تغیر اور تقلیب بےضابطہ اور بےہنگم نہیں بلکہ ایک قاعدہ اور ایک قانون کی پابند ہے، یہی باضابطگی اور پابندی نظم ارتقاء کو تغیر محض سے ممتاز کرتی ہے، اس باقاعدگی کے تصور میں یہ بات مضمر ہے کہ اس کا علم سائینٹیفک ذرائع سے ممکن الحصول ہو۔

ارتقاء کے عصری نظریہ میں یہ تینوں باتیں داخل ہیں۔ اگر ہم فکر انسانی کی تاریخ کا جائزہ لیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ انیسویں صدی سے پہلے ارتقاء کا تصور اس معنی میں نہیں ملتا۔ یونانی فکر میں سب سے پہلے ارسطو کے یہاں ارتقاء کا ایک تصور ملتا ہے لیکن ارسطو جس ارتقاء کا قائل ہے، وہ کوئی تاریخی عمل نہیں، اس کے خیال میں ساری انواع بحیثیت نوع قدیم ہیں۔ صرف ان کے افراد فرداً فرداً حادث ہیں۔ پھر وہ انواع

---

1 عام طور پر «ابن مسکویہ» معروف ہے لیکن صحیح مسکویہ ہے، پورا نام یہ ہے: احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ، ابو علی کنیت ہے، مسکویہ کے معاصرین اسے صرف مسکویہ کہتے ہیں۔ عصر حاضر کے محققین میں یوسف موسیٰ، ڈاکٹر عبدالعزیز عزت، اور دوسرے مستشرقین کی تحقیق بھی یہی ہے۔

کی تقلیب کا قائل نہیں ہے، ہر نوع غیرمتبدل ہے ۔ ارتقاء کا یہ تصور کہ ایک نوع ترقی کرکے دوسری نوع بن جائے، یونانی فکر کا کبھی جز نہیں رہا، ارسطو موجودات میں صرف ایک ترتیب اور تدریج کا قائل ہے' وہ بلند اور پست کا امتیاز قائم کرتا ہے، لیکن بلند کو پست کی ترقی‌یافتہ شکل نہیں قرار دیتا، البتہ وہ موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس قدر مربوط اور متصل سمجھتا ہے کہ بسا اوقات بلند اور پست کا امتیاز دشوار ہوجاتا ہے ۔

فلاطینوس کے یہاں بھی ارتقاء کا تصور ملتا ہے ۔ لیکن اس کا ارتقاء منکوس ہے، اس کے فلسفہ کے مطابق بلند سے پست کا ظہور ہوا، دنیا کی ساری چیزیں واحد مطلق سے وجود میں آئیں، واحد مطلق سے عقل، اور عقل سے روح، اور روح سے ساری دنیا وجود میں آئی، یہ سلسلۂ وجود نہ تخلیق ہے نہ مادہ کی ترقیاتی داستان ہی، بلکہ واحد مطلق کا فیضان ہے ۔

ہیگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ء) بھی ارتقاء کا قائل ہے، لیکن تغیر انواع کا مذاق اڑاتا ہے ۔ اس کے خیال میں «عالم طبعی کو ایک تدریجی نظام قرار دینا چاہئے، جس کا ہر وجود دوسرے وجود سے متصل ہے، ہر ماسبق اپنے مابعد کے لئے اقرب صداقت کا حکم رکھتا ہے جس سے اس کے مابعد کی صداقت کا ظہور ہوتا ہے لیکن اس طرح نہیں کہ ماسبق کے تغیر سے مابعد کا وجود ہو»[۲]

ہندوستانی فکر میں ارتقاء کا کوئی تصور نہیں ملتا، عقیدۂ تناسخ میں جو ہندوستان کا غالب عقیدہ رہا ہے، انواع کی تقلیب کا تصور تو ضرور شامل ہے، لیکن اس کا محل دوسرا ہے ۔ ایک انسان اپنے اعمال کے نتیجہ میں مویشی' چڑیا اور کیڑا بن جاتا ہے، لیکن اچھے اعمال کے نتیجہ میں سلسلہ تقلیبات سے نجات بھی حاصل کرلیتا ہے ۔ مزید یہ کہ اس سلسلہ کا کوئی نظم نہیں، نہ یہ متواتر ترقی ہے اور نہ مسلسل انحطاط ۔ ایک مسلسل اور منضبط تغیر کا تصور عقیدۂ تناسخ میں داخل نہیں ۔

مسلم فکر کی تاریخ میں نظام کے یہاں ارتقاء کا ایک دھندلا سا تصور ملتا ہے، اخوان‌الصفاء نے اسے بہت بڑے شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے ۔ ان کے مجموعۂ رسائل کی دوسری جلد کا ساتواں رسالہ نباتات کی ترتیب، تدریجی ترقی اور تشریح کے لئے وقف ہے ۔ اس جلد کے آٹھویں رسالہ میں حیوانات کے مدارج کی تفصیل بیان ہوئی ہے ۔ انسانیت کے مدارج، قوی انسانی کی ترتیب اور درجہ بندی، جنین کا تدریجی ارتقاء

۲ بحوالہ «ہیگل کا فلسفہ» انگریزی) از ڈبلو، ٹی، اسٹیس، صفحہ ۳۱۳

وغیرہ مسائل کی وضاحت خصوصیت سے گیارھویں اور بارھویں رسالے میں ملتی ہے۔ اگرچہ اخوان ارتقاء کو ایک تاریخی عمل مانتے ہیں، اور انواع کے ظہور میں زمانی ترتیب کے قائل ہیں[۳]، لیکن کہیں بھی ان کی تحریر سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ تقلیب انواع کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ جب نبات، حیوان، یا انسان، کسی بھی جنس کی تخلیق کا ذکر کرتے ہیں تو ہمیشہ ہیولی ثانیہ یعنی عناصر اربعہ کی ترکیب اور امتزاج ہی سے ان کے اجسام کی تخلیق کی توجیہ کرتے ہیں۔ ابن‌سینا اور مولانا روم نے عہد وسطیٰ کے عام تصور ارتقاء میں تصوف کا عنصر داخل کیا ہے۔ ان کے خیال میں ارتقاء عشق کی کارفرمائی کی داستان ہے۔

مسکویہ نے اپنے نظریۂ ارتقاء کی وضاحت کسی قدر تفصیل سے «الفوزالاصغر» میں کی ہے اور «تہذیب‌الاخلاق» میں بھی ارتقاء کے مراحل بالاختصار بیان کئے ہیں، مگر دونوں کتابوں میں مسکویہ کا مقصد تصور ارتقاء کی فی نفسہ تشریح نہیں ہے، «الفوزالاصغر» میں اس کا ذکر مسئلہ نبوت کی تفہیم کے لئے آیا ہے، اور «تہذیب‌الاخلاق» میں فضائل کی تربیت اور اکتساب میں ترتیب اور تدریج کے اصول کی نشاندھی کے لئے، اس لئے ارتقاء سے متعلق بعض اہم سوالات کا کوئی جواب ان بیانات میں نہیں ملتا۔ اگر انہیں پر اکتفا کرلیا جائے تو مسکویہ کے ارتقاء کا کوئی واضح تصور سامنے نہیں آتا۔ اس لئے اس کے تصور ارتقاء کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان بیانات کو ان کے صحیح پس منظر میں دیکھا جائے اور ان پر رائے اس کے پورے فلسفہ کی روشنی میں قائم کی جائے۔

ارتقاء کے بارے میں مسکویہ کے بیانات بہت مختصر ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دونوں کتابوں سے اخذ کرکے اور غیرضروری تفصیلات کو خارج کرکے ارتقاء کے ضروری مراحل اسی کے الفاظ میں پیش کردئے جائیں تاکہ اس کی روشنی میں مسکویہ کے تصور ارتقاء کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

«الفوزالاصغر» میں ارتقاء کا بیان اس حقیقت کی وضاحت سے شروع ہوتا ہے کہ یہ پوری کائنات ایک منظم اور مرتب اکائی ہے۔ اس کا ہر وجود دوسرے وجود سے متصل اور مربوط ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ «اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے، یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں»[۴]۔

۳ رسائل اخوان الصفا، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۷ء جلد دوم رسالہ ہشتم، صفحہ ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲۔

۴ القول الاظہر ترجمہ الفوزالاصغر ـــ مترجم حکیم محمد حسن فاروقی مطبع مسلم یونیورسٹی انسٹی‌ٹیوٹ علی‌گڑھ سنہ ۱۹۲۳ء۔ صفحہ ۹۲

مسکویہ اس کل کی دو قسمیں کرتا ہے «ایک عالم کون و فساد جس میں ہم رہتے ہیں ۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون و فساد یعنی تغیر و تبدل، حیات و ممات نہیں ہوتے۔ یہ آسمان و کواکب کا عالم ہے»[۵] ۔ اس عالم کی خصوصیت مسکویہ نے یہ بیان کی ہے کہ ان کے درمیان کوئی خلا نہیں ۔ «آسمانوں کے مابین کوئی شگاف یا فرجہ نہیں اور نہ وہ تغیرپذیر ہی ہیں»[۶] ۔

عالم زیر قمر کے اجسام بھی متصل ہیں ۔ حکمت الٰہی نے موجودات عالم کو اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلک مسلسل و منتظم بن جاتی ہے گویا کہ مشاطۂ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ اور عجیب ترتیب کا ایک ہار بنا دیا ہے[۷] ۔

دونوں علم میں موجودات کے اتصال و تسلسل کی نشاندھی کے بعد مسکویہ نے اس اتصال کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے ۔

«اس ہار کی تفصیل یہ ہے کہ عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا» [تہذیب الاخلاق[۸] اور خودالفوز الاصغر[۹] میں دوسرے مقامات پر سب سے پہلا مرحلہ جمادات کا بیان کیا گیا ہے جو مادۂ ثانیہ (عناصر اربعہ) کی ترکیب سے وجود میں آئے ہیں]۔ نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے ۔ [تہذیب الاخلاق میں اغتذا اور نمو کے علاوہ اخراج فضلات کا عمل بھی نباتات کی خصوصیات میں گنایا گیا ہے[۱۰]]۔ نفس ناطقہ کے اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں ۔ لیکن ہم نبات کے تین مراتب قرار دیتے ہیں، اعلیٰ، اوسط، اور ادنیٰ ۔ مگر یہ مراتب صرف سمجھنے کی غرض سے بیان کئے گئے ہیں، ورنہ نباتات کے مراتب بے شمار ہیں اور ان میں سے ہر ایک سے بے انتہا اغراض وابستہ ہیں بلکہ ان درسہ مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں[۱۱]

۵ القول الاظہر صفحہ ۹۲ ۶ ایضاً صفحہ ۹۲ ۷ ایضاً صفحہ ۹۲
۸ تہذیب الاخلاق طبع مصر ۱۳۲۹ھ صفحہ ۵۵ ۹ القول الاظہر۔صفحہ ۳۴، ۵۰
۱۰ صفحہ ۵۵

۱۱ القول الاظہر صفہ ۹۲۔۹۳ ۔ نباتات میں یہ تین بڑے مدارج اخوان نے بھی کئے ہیں اور ان کی پوری تفصیلات بیان کی ہیں ۔ ملاحظہ ہو ۔ رسائل اخوان الصفاء جلد دویم رسالہ ہفتم ص ۱۵۸ بعد

«پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے آگے تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اس کی بقاے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کی معمولی گھاس پھونس۔ نبات کا یہ مرتبہ جماد کی مثل ہے ۔ اس میں اور جماد میں صرف اس معمولی حرکت کے برابر فرق ہے جو صورت نباتی کو نفس کا اثر قبول کرنے کے سلسلے میں کرنی ہوتی ہے ، نفس کا یہ اثر شریف دیگر نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ بعض نباتات آگتے ہیں اور ان میں شاخیں نکلتی ہیں ، اور وہ اپنی حفاظت نوع تخم کے ذریعہ کرتے ہیں ۔ ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر اول‌الذکر کے مقابلے میں بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے ۔ لیکن یہ تمام نباتات مرتبہ اولی میں ہیں[۱۲]۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہوجاتا ہے کہ ان میں ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنے اور پتے اور پھل ہوتے ہیں۔ ان پھلوں کے ذریعے ان کی حفاظت نوع ہوتی ہے ، ان درختوں کے لئے باغبان کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کو لگاتا اور ان کی پرورش اور حفاظت کرتا ہے تب کہیں جاکر وہ بارآور اور سرسبز ہوتے ہیں - یہ نباتات کا درمیانی مرتبہ ہے لیکن اس مرتبۂ وسطی میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبۂ اولی سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ ان میں تخم بھی ہوتا ہے اور وہ دوسری صفات بھی ہوتی ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن ان کو نصب کرنے اوز باقاعدہ خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں ہوتی»[۱۳]۔

اس صنف سے اشرف و بہتر وہ درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ‌نسبت دیگر اصناف کے زیادہ ہوتا ہے جیسے زیتون، انار، بہی سیب وغیرہ - ان کی پیدائش اور بقاے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشو و نما کے لئے عمدہ زمین، شیریں پانی اور اچھی ہوا کی۔ تب ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے[۱۴]۔

اب یہی اثر تدریجی ترقی کرکے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچا دیتا ہے ۔ اگر اس مرتبہ سے زرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوانی اختیار کرلے - خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس

۱۲ القول‌الاظہر صفحہ ۹۳

۱۳ ایضاً صفحہ ۹۳ ۱۴ ایضاً صفحہ ۹۴

درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے بڑی مشابہت اور قدیم نسبت پیدا ہوجاتی ہے۔

ایک تو مثل حیوانات کے اس میں نر اور مادہ ہوتے ہیں ۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے نر کو مادہ سے ملانا ضروری ہوتا ہے ۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کے مثل ہے ۔ تیسرے خرما کے درخت میں جڑ اور رگوں کے علاوہ ایک چیز حیوانات کے دماغ کی مثل ہوتی ہے جس کو جمار (کھجور کا گودا) کہتے ہیں ۔ یہ گودا خرما کے لئے اتنا ضروری ہے کہ اگر اس کو کوئی آفت لاحق ہو تو خرما کا درخت تلف ہوجائے، بخلاف دیگر اشجار کے کہ ان کا صرف ایک ہی مبدا ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم ہوتی ہے ۔ جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہے گا، ورنہ فنا ہوجائےگا ۔ مگر خرما کے دو مبدا ہیں ایک جڑ اور دوسرے جمار جو اس کے تنے سے نکلتا ہے ۔ چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرمے کا تخم جس کو طلع (کھجور کا پھول) کہتے ہیں، بو میں حیوان کے منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اس سے تلقیح کی جاتی ہے[15]۔

نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کرکے افق حیوانات میں پہنچ جائے ۔ اگرچہ نباتات کا آخری مرتبہ اشرف مراتب نبات ہے لیکن حیوان کے مراتب میں سب سے کمتر و ابتدائی مرتبہ ہے ۔ جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو اس کو نباتات کی مثل اپنے بقاء و قیام کے لئے جڑوں کو زمین میں قائم و ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کو حرکت اختیاری حاصل ہوتی ہے ۔ یہ حیوانات کا اولین و کمترین مرتبہ ہے، مگر نباتات کی اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے، لیکن یہ مرتبۂ ادنی ہے اس لئے کہ ایک حس کا ادنیٰ اور کمزور اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی حس لمس، جسے حس عام کہتے ہیں، اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے ۔ اس مرتبۂ حیوانیت کی مثال صدف اور دیگر جانوران صدفی ہیں جو نہروں اور دریاؤں کے کنارے ہوتے ہیں ۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحب حس لمس ہونا اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انہیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھالے تو وہ اپنی جگہ سے علیحدہ ہوجاتے ہیں اور اٹھ آتے ہیں، لیکن اگر دیر میں پکڑ کر اٹھایا جائے تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں . . . . . . چونکہ ان میں مشابہت نباتی بہت ہے اور افق نبات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی کمزور ہوجاتے ہیں اور ان میں تھوڑی سی حیات برائے نام رہ جاتی ہے، پھر اس درجہ سے ترقی

[15] القول الاظہر ص ٩٤

ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہو اور قوت حس بھی قوی ہو ، جیسے کیڑے مکوڑے ، پروانے اور بہت سے رینگنے والے جانور»[١٦]

«اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے، تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں ، جیسے خُلد (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سوائے حس بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں ، یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں۔ حیوان اس درجہ سے ترقی کرکے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اس میں حس بصر ہوتی ہے مگر کمزور ، جیسے چیونٹی اور شہد کی مکھی ، اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں پوت کے مشابہہ ہوتی ہیں اور ان میں پلکیں اور پپوٹے جو ان کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے ۔ اس کے بعد نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درست ہوں ۔ حیوان کے حواس خمسہ بھی مختلف مراتب کے ہیں ، بعض غبی ہوتے ہیں ، جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے ، اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جس طرح ان کو تعلیم و تادیب کی جائے ویسے ہی سیکھ جاتے ہیں ، اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں ، اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں ، بہائم میں جیسے گھوڑا اور طیور میں باز»[١٧]

«اس حالت سے ترقی کرکے حیوانیت کا اعلیٰ ترین درجہ آتا ہے جو مرتبۂ انسانی کے قریب‌تر ہے اور اگرچہ یہ مرتبہ بہائم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن انسانی مراتب میں کمتر اور ادنیٰ ہے ، جیسے بندر اور اس جیسے دیگر جانور جو صورت میں انسان سے بالکل مشابہ ہوتے ہیں اور ان میں اور انسان میں بہت تھوڑا فرق رہ جاتا ہے ، کہ اگر اس مرتبۂ سے ذرا تجاوز کریں تو مرتبۂ انسانیت میں آجائیں»[١٨]

«پھر حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا ، فہم و تمیز آئی اور ذرا ذرا سی باتوں کو اچھی طرح سمجھنے لگا ، قد بھی راست ہوگیا ، اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا ، تادیب و تعلیم کو سمجھ کر حاصل کرنے لگا ، اور اس میں ایک نوع کی استعداد آگئی ۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہائم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں سب سے ادنی و اخس خسیس ہے ۔ اگرچہ مراتب انسانی میں سے یہ بھی ایک مرتبہ ہے لیکن زمرۂ بہائم میں شمار کرنے کے قابل ہے ، ایسے انسان اقصائے شمال و جنوب اور اس کے نواح

---

١٦ القول الاظہر ، صفحہ ٩٥ ۔ ٩٦　　١٧ ایضاً ۔ صفحہ ٩٦　　١٨ ایضاً ٩٦

وغیرہ میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصہ میں رہتے ہیں اور ان جیسے دیگر بہائم صفت انسان جو بعض جزایر میں پائے جاتے ہیں»[١٩]

« ان وحشیوں میں اور بہائم کے آخری مرتبہ میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کرسکتے، اور نہ ان میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہوتی ہے، اس لئے وہ اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مہذب و تعلیم‌یافتہ ہوں کسب فضلیت نہیں کرسکتے، اور مہذب و تعلیم‌یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں‌رہتے ہیں ۔ اس لئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام ان سے مثل بہائم کے غلامی لیتے ہیں اور فی‌الحقیقت خدمتگاری اور غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کی ان میں صلاحیت ہی نہیں ہوتی »[٢٠]

« اس مرتبہ انسان کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلاجاتا ہے یہاں تک کہ اقلیم ثالث و اربع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کامل العقل، ذہین، فہیم اور طباع ہوتے ہیں ۔ ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلی درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں، اور مختلف علوم دقیقہ و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و ذی علم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی سلامت فکری اور استقامت رائے کے سبب مشہور زمان و یگانۂ دوراں ہوتے ہیں اور ایسے سریع الادراک اور قوی‌الحدس ہوتے ہیں کہ حالات آیندہ و اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں ۔ ان کی روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ جیسے غیب کی چیزیں ایک باریک پردے کے اوٹ سے دیکھ رہے ہوں »[٢١] ۔

جب انسان اس مرتبۂ شریفہ تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملائکہ کے متصل و قریب ہوجاتا ہے ۔ ملائکہ سے ہماری مراد وہ وجود ہے جو انسان سے اعلی ہے »[٢٢]۔

یہ ہے ارتقا کی وہ تفصیل جو مسکویہ نے پیش کی ہے ۔ اس تفصیل کا مقصد ایک امر کی وضاحت ہے اور وہ یہ کہ یہ سارا عالم وجود ایک منظم و مربوط کل ہے ہر شے ایک دوسرے سے ملی ہوئی اور متصل ہے اور یہ اتصال ایسا ہے کہ کسی دو وجودوں کے درمیان کوئی خلا یا فرجہ نہیں، یہ عالم تمام ایک حیرت انگیز اور مثالی ھار

---

١٩ ایضاً ٩٧

٢٠ ایضاً صفحہ ٩٧

٢١ الفوز الاصغر ــ صفحہ ٩٧ ٩٨

٢٢ ایضاً صفحہ ٩٨

کے مانند ہے جسکے دانے ایک دوسرے سے بالکل منسلک و مربوط ہیں جیسے سارا وجود ایک ہی رشتہ میں پرو دیا گیا ہو -

اس اتصال کی حقیقت کیا ہے ؟ کیا یہ دو جسموں کا مکانی اتصال ہے ؟ یا زمانی تقدم و تاخر کا اتصال ؟ یا ان میں علت و معلول کا تعلق ہے ؟ ارتقاء کی جو تشریح اوپر نقل کی گئی ہے محض اس کی روشنی میں اس سوال کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جاسکتی - البتہ اس بیان میں بھی ایسے اشارے موجود ہیں جن سے اس اتصال کی نوعیت کا ایک حد تک علم ہوتا ہے -

اتنی بات قطعی ہے کہ یہاں جس اتصال کی وضاحت مقصود ہے وہ جسمانی اتصال نہیں ہے- ظاہر ہے کہ جمادات و نباتات، یا نباتات واحیوانات، یا حیوان و انسان میں جو اتصال ہے وہ ایسا نہیں کہ جسے جسمانی اور مکانی اتصال قرار دیا جائے - اگر اتصال کو علت و معلول کے اتصال و تعلق کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ دشواری لاحق ہوتی ہے کہ مذکورۂ بالا بیان میں اس مفہوم کی تائید میں کوئی فقرہ نہیں ملتا اور کسی لفظ سے اس معنی کی طرف ہلکا سا اشارہ بھی نہیں ہوتا- اگرچہ یہ بات بھی صحیح ہے کہ اس مفہوم کی تردید میں بھی مذکورۂ بالا عبارت میں کوئی فقرہ نہیں ہے، یہی بات زمانی تقدم و تاخر کے تعلق کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے -

اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ اتصال مکانی نہیں ہے اور نہ اس کی نوعیت علت معلول کے تعلق ہی کی ہے تو پھر اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس سوال کے حل کے لئے چند اشارے مسکویہ کے مذکورۂ بالا بیان میں ملتے ہیں- اگر ان اشاروں کو اس مقصد کے پس منظر میں رکھکر دیکھا جائے جس کے لئے ارتقا کی یہ تفصیلات بیان کی گئی ہیں اور انہیں مسکویہ کے پورے فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو اس سوال کا تشفی‌بخش جواب مل جاتا ہے -

موجودات عالم کا اتصال نہ مکانی ہے اور نہ عملی (causal) بلکہ صوری ہے - مسکویہ کے فلسفہ کے مطابق عالم کا ہر وجود مادہ اور صورت سے مل‌کر بنا ہے - کسی شے کی ساری خصوصیات، سارے احوال اور تمام افعال اس کی صورت کے نتائج ہیں- جو امر ان خصوصیات اور احوال و افعال کا حامل ہے وہ مادہ ہے- مادہ صورت کا محض محلی (receptacle) ہے - اس نظریہ کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ اشیاء کے خواص اور افعال میں جو اختلاف ہو اسے صوری اختلاف قرار دیا جائے

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اشیا میں صورتوں کا یہ اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ مسکویہ کے نظریہ کی رو سے اس اختلاف کی وجہ « روح » یا « نفس » کا عمل ہے۔ خدا نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا اور عقل نے روح کو پیدا کیا اور روح نے افلاک اور سارے موجودات عالم کی تخلیق کی۔ روح کی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ جس شے کی وہ تخلیق کرنا چاہتی ہے مادہ کو اس شے کی صورت عطا کرتی ہے اور وہ چیز وجود میں آجاتی ہے، مادہ خود حرکت کر کے صورت نہیں بدلتا، اس لئے کہ مادہ فی نفسہ کسی وجود کا حامل نہیں، وہ مسلوب الوجود (non-being) ہے، وہ محض ایک جوف ہے جس کا مصرف ان صورتوں کا قبول کرنا ہے جن کا فیضان روح سے ہوتا ہے[۲۳]

مادہ پر صورتوں کا فیضان خارج سے نہیں ہوتا۔ روح مادہ کے داخل سے اپنا عمل کرتی ہے، لیکن یہ داخلی عمل روح کے عمل کا صرف ایک طریقہ ہے۔ جب روح مادہ میں داخل سے عمل کرتی ہے تو اسے « طبیعت » کہتے ہیں، لہذا طبیعت کوئی مادی قوت نہیں بلکہ روحانی قوت ہے[۲۴]۔ یہ روح سے علیحدہ نہیں بلکہ روح کے عمل کی ایک نوعیت ہے۔ مگر طبیعت شعور سے بے گانہ ہے، صرف روح کا خارجی عمل باشعور ہوتا ہے، طبیعت کو «روح خفتہ» کہا جاسکتا ہے۔

طبیعت جب مادے کو عناصر کی صورت عطا کرتی ہے تو عناصر وجود میں آتے ہیں، جب وہ اسے صورت نباتی بخشتی ہے تو نباتات وجود میں آتے ہیں، جب صورت حیوانی عنایت کرتی ہے تو حیوانات وجود میں آتے ہیں۔ انسان کا جسم اور اس کی حیوانی قوتیں بھی طبیعت کے عمل کی مرہون منت ہیں[۲۵]۔ لیکن انسان کی انسانیت یعنی اس کی قوت ناطقہ روح کے خارجی عمل سے ہی حاصل ہوتی ہے، انسان کی عقل خارج سے آکر اس کے جسم کے ساتھہ وابستہ ہوتی ہے[۲۶]، انسان کا حیوانی جز طبیعت کا غیرشعوری عمل ہے لیکن اس کی انسانیت روح کا شعوری فعل ہے، یا یوں کہنا چاہئے کہ تحت الانسانی موجودات و قوی میں روح کا عمل خفتہ ہوتا ہے اور انسانی اور فوق الانسانی موجودات میں روح با شعور بن جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ ارتقاء روح کی خود شعوری سے عبارت ہے۔ مسکویہ کے خیال میں روح کو خودشعوری حقائق عقلیہ کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے اس بنا پر ہم ارتقاء کو عقل کی درجہ بدرجہ ترقی بھی کہہ سکتے ہیں،

---

۲۳ القول الاظہر صفحہ ۵۰
۲۴ ایضاً صفحہ ۸۳
۲۵ تہذیب الاخلاق صفحہ ۵۸
۲۶ ایضاً صفحہ ۳

اس فلسفه کی روشنی میں ارتقاء کے مذکورۂ بالا بیان میں ان خط کشیدہ عبارتوں کو سمجھنے میں اب کوئی زحمت نہ ہوگی، جن میں بار بار اس امر کی نشاندھی کی گئی ہے که موجودات کی خصوصیات اور افعال میں جو تفاوت اور ترقی ہے وہ نفس کے اثر کی وجه سے ہے ۔ ایک وجود اور دوسرے وجود میں جو فرق ہے وہ مادے کی طرف سے نہیں ہے کیونکه سارے اجسام جو زیر قمر ہیں ان میں ایک ہی مادہ ہے[٢٨] اور جو فرق ہے وہ صرف صورتوں کا ہے اور یه صورتیں نفس کے اثر سے آتی ہیں ۔

اتصال صوری کا مفہوم اب بآسانی سمجھا جاسکتا ہے ۔ موجودات عالم کو اگر ہم ان کی صورت (یعنی ان کی خصوصیات اور افعال) کی بنا پر ترتیب دیں تو ایک ایسا سلسله بن جائےگا جس میں ایک سرے پر عناصر ہونگے اور دوسرے سرے پر افلاک ۔ ان دونوں سروں کے درمیان بےشمار موجودات ہوں‌گے ۔ اور یه موجودات ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوں‌گے که کہیں بھی شگاف نه ہوگا ۔ ایک نوع دوسری نوع سے اپنی خصوصیات اور افعال کے اعتبار سے اس قدر متصل ہوگی که ان میں امتیاز کرنا مشکل ہوگا ، اتصال کا اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نہیں ۔

اگر اس سلسله پر ایک مجموعی نظر ڈالی جائے تو اسے ارتقائی سلسله کہا جاسکتا ہے ۔ لیکن یه ارتقاء زمانی و حقیقی ارتقاء نه ہوگا بلکه صرف مدارج کا ارتقاء ہوگا، نفس کے اثرات کا ارتقاء ہوگا ۔ اس ارتقاء کے لئے یه لازم نہیں که ایک وجود دوسرے وجود کے بعد ظہورپذیر ہو ، اور نه یه که پچھلے کی تغییر و تقلیب سے اگلا پیدا ہو ۔

مسکویه کہیں بھی تقلیب انواع کا ذکر نہیں کرتا ، اس کے بیان کے کسی فقرے سے اس تصور کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا ۔ اب اگر ہم اس کے بیان کو اس کے پورے فلسفه کے پس‌منظر میں دیکھیں جو نوفلاطونی ہے تو صحیح نتیجه یہی ہوگا که مسکویه تقلیب انواع کا قائل نہیں ۔

کیا مسکویه انواع کو ازلی سمجھتا ہے ؟ اگر ازلی کے معنی غیرمخلوق ہونے کے ہیں تو اس معنی میں مسکویه انواع کو ازلی نہیں مانتا ۔ اس کے فلسفه کی رو سے ہر وجود ذات باری کے علاوہ مخلوق ہے ۔ ازلی کا دوسرا مفہوم فوق‌الزمان ہونا ہے ۔ انواع اس معنی میں بھی ازلی نہیں ہیں اس لئے موجودات عالم زیر قمر زمانی ہیں ۔ ازلی کا تیسرا مفہوم یه ہے که زمان اس پر سابق نه ہو ، اس مفہوم میں انواع ازلی ہیں یا نہیں ، کوئی رائے قائم

---

٢٨ القول‌الاظہر — صفحه ٣٤

کرنا دشوار ہے - اخوان الصفا نے صاف صاف تصریح کردی ہے کہ اجناس کا وجود ایک دوسرے کے بعد ہوا - جمادات ، نباتات ، حیوانات اور انسان کے اجناس میں زمانی تقدم و تاخر ہے - مگر مسکویہ نے کہیں اس کی کوئی تصریح نہیں کی ہے ، اس لئے باوجود اس کے کہ انواع کا وجود زمانی ہے ، لیکن تاریخی بھی ہے یا نہیں اس کے بارے میں کوئی متعین رائے مسکویہ کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی -

مسکویہ کے نظریۂ اتصال و ارتقا کی جو تعبیر پیش کی گئی ہے اس کی تائید وہ پس منظر بھی کرتا ہے جس میں اس نظریہ کا ذکر آیا ہے - «الفوزالاصغر» میں ارتقاء کی مذکورۂبالا تفصیلات مسئلہ نبوت کی تفہیم کے لئے بیان کی گئی ہیں -

مسکویہ نبوت کو روح کی ارتقائی عمل کی آخری کڑی مانتا ہے ، اس طرح وہ اس کے امکان پر بھی روشنی ڈالتا ہے اور فعل وحی کی توجیہ بھی پیش کرتا ہے -

مسکویہ وحی کو بنیادی طور پر ایک ادراکی عمل سمجھتا ہے - نبی وحی کے نزول کے وقت حقائق عالیہ کا ادراک کرتا ہے - یہ فعال عمل نہیں بلکہ منفعل عمل ہے ، اس میں نبی حقائق عقلیہ کی تحصیل نہیں کرتا بلکہ انہیں قبول کرتا ہے ، وہ ان کی طرف صعود نہیں کرتا ، بلکہ وہ خود اس پر نازل ہوتے ہیں - نبی اور فلسفی دونوں ایک ہی حقائق کا ادراک کرتے ہیں ، فرق صرف طریقۂ ادراک میں ہے ، فاسفی کا ادراک صعودی ہوتا ہے ، اور نبی کا ادراک نزولی ہوتا ہے - نبی اور فلسفی کے ادراک میں ایک اور امر مشترک ہے ، اور وہ یہ ہے کہ دونوں کی ادراکی قوت ایک ہے ، یعنی قوت فکریہ[٢٩] - مسکویہ کا یہ نظریہ اس کے تصور وحی کو فارابی اور ابن سینا کے تصور وحی سے ممتاز کرتا ہے - فارابی اور ابن سینا نبی کے قوت متخیلہ کو ادراک حقائق کا آلہ بتاتے ہیں[٣٠] ، مسکویہ اس نظریہ میں وحی کی کمتری اور فلسفہ کی برتری مضمر دیکھتا ہے ، اس لئے کہ قوت متخیلہ قوت فکریہ سے کم تر درجہ کی قوت ہے ، مزید یہ کہ مسکویہ قوت متخیلہ کے کسی ایسے مفہوم کو بھی جائز نہیں سمجھتا جس کی رو سے اس قوت کا فعل تخیل کے حدود سے تجاوز کرکے تعقل کے حدود میں داخل ہوجائے[٣١] -

عملی وحی کی اس وضاحت کے بعد مسکویہ اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ وحی کب نازل ہوتی ہے؟ یعنی یہ کہ کس فرد پر نازل ہوتی ہے اور کیا ایسے فرد کا وجود

---

٢٩ القول الاظہر - صفحہ ١٠٩ تا ١١١

٣٠ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ، Prophecy in Islam از فضل الرحمن ، لندن ، ١٩٥٨ ، صفحات ١١ تا ٢٠

٣١ القول الاظہر ، صفحہ ١٠٧

ممکن ہے ؟ مسکویہ کے خیال میں کسی فرد پر وحی اس وقت نازل ہوتی ہے جب کہ اس کی استعداد اس درجہ کی ہو کہ اس میں اور « عقل » میں بہت کم فرق ہو یا جب کہ وہ عقل سے متصل ہوجائے ۔ اس اتصال کے امکان کی وضاحت کے لئے مسکویہ نے اپنا پورا نظریۂ اتصال و ارتقاء موجودات و قوی بیان کیا ہے ۔ اس مقصد کے علاوہ کوئی دوسرا مقصد «الفوز الاصغر» میں ارتقاء کے بیان کرنے کا نہیں ہے ، چنانچہ مسئلہ نبوت کی پہلی فصل ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے :

« چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم مسئلۂ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کریں اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تکوین میں ہے اس کو ظاہر کریں تا کہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالی نے ہر ایک موجود کو بقدر اس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ‌اندوز فرمایا ہے ، اور اس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے ، نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبۂ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو اس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح ہوجائے ۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہوچکے ہیں اور عالمان فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کرچکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لےکر فلک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں » [۳۲] ۔

اس عبارت کے بعد ہی اتصال اور ارتقاء کا وہ بیان شروع ہوجاتا ہے جسے اوپر نقل کیا گیا ہے ، اس بیان کے اختتام پر یہ عبارت ملتی ہے :

« فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور ان کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے اور یہ بھی بتائیں گے کہ انسان کے حواس و قوی اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجۂ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں اور ملائکہ سے استفاضہ

---

۳۲ القول الاظہر، ۹۱ ـ ۹۲

اور استمداد کرتے ھیں - آئندہ بیان سے ناظرین کو افق انسانیت کی انتہاء اور اس کی غایت شرف و علو مرتبہ کا اندازہ ہوگا اور یہ معلوم ہوگا کہ روح کا اتصال (جس کو قرآن مجید میں روح قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے»[٣٣]۔

چنانچہ اگلی دو فصلوں میں انسان کی قوتوں اور ان کے ارتقائی مدارج کا ذکر ہے، مختصراً اسے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے انسان کی وہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو حیوانات میں مشترک ہیں جیسے قوت غذائیہ اور حواس خمسہ - پھر حاسہ مشترک، قوت متخیلہ اور قوت حافظہ بالترتیب وجود میں آتے ہیں - اور سب سے آخر میں قوت فکریہ وجود میں آتی ہے - قوت متخیلہ اور حافظہ تو حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں لیکن قوت فکریہ صرف انسان کا حصہ ہے بلکہ انسانیت اسی قوت فکریہ سے عبارت ہے -

یہ قوت فکریہ ہر انسان میں یکساں نہیں ہوتی - بعض کی قوت فکریہ بعض کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہوتی ہے - اس کا آخری درجہ وہ ہے جس پر فلسفی یا نبی فائز ہوتے ہیں- «اس مرتبۂ شریفہ میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے - یہاں تک' کہ ایسے درجے پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کر کے فرشتوں کا رتبہ حاصل کرلے جو انسانیت سے زیادہ مجرد و منور ہے»[٣٤]۔ نبوت اسی مرتبۂ انسانی کو کہتے ہیں جو عقل یا روح القدس (جبریل) سے بالکل متصل ہوتا ہے -

مختصر یہ کہ کائنات کے موجودات اور قوائے انسانی کے اتصال اور ارتقاء کے ثابت کردینے سے نبوت کا امکان ثابت ہوجاتا ہے - ظاہر ہے کہ نبوت کے اثبات کے لئے یہ ثابت کرنے کی مطلق کوئی ضرورت نہیں کہ موجودات میں تغیر ہوتا ہے، اور ایک وجود دوسرے کی تقلیب سے ظہور میں آتا ہے - اس کے لئے تو صرف اتصال اور ارتقاء صور و قوی کا اثبات کافی ہے- حاصل کلام یہ کہ ارتقاء کے بیان کا پس منظر بھی صرف صوری اتصال و ارتقاء کے نظریہ کا اثبات چاہتا ہے، تقلیب یا تاریخی عمل کا مطالبہ نہیں کرتا اور یہی مسکویہ کے نوفلاطونی فلسفہ کا خلاصہ ہے -

«تہذیب الاخلاق» میں ارتقاء کا ذکر اس لئے آیا ہے کہ انسان کی مختلف قوتوں (حیوانی اور انسانی) کی قدرتی ترتیب واضح کی جاسکے - انسان عالم اصغر ہے جس کی

---

٣٣ القول الاظہر صفحہ ٩٨
٣٤ ایضاً ١٠٨

تشکیل عالم اکبر کے نقشہ پر ہوئی ہے ۔ عالم اکبر کی ساری قوتیں انسان میں بھی ہیں[۳۵] جو ترتیب اور ارتقاء موجودات عالم کی صورتوں میں ہے ۔ فطری بات ہے کہ یہی ترتیب انسان کے قوی میں بھی ہوگی چنانچہ موجودات عالم کے ارتقاء سے انسانی قوتوں کا ارتقاء معلوم ہوجاتا ہے ۔ اور جب یہ معلوم ہوجائے تو پھر اسی ترتیب کو فضائل کی ترتیب اور اخلاق کے اکتساب میں ملحوظ رکھنا چاہئے[۳۶] ۔ پس فضائل اور خلق کی تربیت میں طبعی ترتیب کو ملحوظ رکھنے کی خاطر ارتقاء کا مختصر ذکر «تہذیب‌الاخلاق» میں آیا ہے ۔ یہاں بھی صرف اتصال و ترتیب کی نشاندھی مقصود ہے نہ کہ تغییر و تقلیب انواع کی وضاحت ۔

اس بحث کی روشنی میں مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء کے ضروری تصورات یہ ہیں : ارتقاء ایک منطقی عمل ہے ، انواع میں تقلیب نہیں ہوتی بلکہ ہر نوع کا وجود مادہ پر روح کے ارتقائی صورت کے فیضان کا نام ہے ۔ نوع بحیثیت نوع ازلی ہے یا حادث اس کے بارے میں مسکویہ نے کوئی تصریح نہیں کی ہے ۔ موجودات پر اگر عناصر کی طرف سے نظر ڈالیں تو یہ سلسلہ مادہ پر عقل کے غلبہ اور روح کی خود شعوری کی داستان ہے اور اگر اس سلسلے پر خدا کی ذات کی طرف سے نظر ڈالیں جس نے عقل اور عقل کے ذریعہ روح اور روح کے ذریعہ عالم کی تخلیق کی ، تو یہ نظام وجود اور کمال کا ایک نزولی سلسلہ ہوگا ۔ مسکویہ کے ارتقاء کی اس تشریح و توضیح کی روشنی میں بعض اہل علم کی یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ مسکویہ کے تصور ارتقاء اور ڈارون کے نظریۂ ارتقاء میں گہری مشابہت ہے[۳۷] ۔

---

۳۵ القول الاظہر مسئلۂ نبوت ۔ فصل دوم ۔ صفحہ ۹۹ تا ۱۰۴

۳۶ تہذیب‌الاخلاق میں عبارت یہ ہے — و الا نسان فی ترتیب ہذہ‌الاداب وسیاقہا اولا فاولاالی‌الکمال الاخیر طریق طبعی یتشبہ فیہا بفعل الطبیعۃ وھوان یتظرالی ہذہ القوی التی تحدث فینا ایہا اسبق الینا و جوداً فیبدأ بتقویمہا ثم یلیہا علی‌النظام الطبیعی وھوبین ظاہر صفحہ ۲۹ اور صفحہ ۵۴ پر یہ عبارت ہے جس کے فوراً بعد ارتقاء کی تفصیلات شروع ہوجاتی ہے ۔ و اذ قد ذکرنا الخلق المحمود و ما ینبغی ان یوخذ بہ‌الاحداث و الصبیان فنحن واصفون جمیع القوی التی‌تحدث المحیوان اولا اولاالی ان ینتہی الی‌اقصی الکمال فی الانسانیۃ فانک شدید الحاجۃ الی معرفتہ ۔ ذ لک لتبتدی علی الترتیب الطبیعی فی تقویم واحد منہا فنقول

۳۷ مولانا شبلی علم‌الکلام ۔ اعظم‌گڑھ ۱۳۴۱ھ حصہ اول صفحہ ۱۴۱ اور ایم ۔ ایم ۔ شریف
Muslim Thought : Its Origin and Achievements, Ashraf Publications' Lahore. 1951
صفحہ ۹۳

شیخ نظام الدین اولیاء کا متصوفانہ فلسفہ

از

ڈاکٹر محمد نورنبی ۔ شعبۂ فلسفہ و نفسیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

شیخ نظام الدین اولیا کا تعلق چشتیہ سلسلہ سے تھا ۔ آپ نے اپنی سعی اور دانشمندی سے اس سلسلے کو ہندوستان کے چپہ چپہ میں مقبول بنایا ۔ اس سلسلے کی بنیاد شیخ معین الدین اجمیری نے ہندوستان میں ڈالی ۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکی اور شیخ فریدالدین گنج شکر نے اسے پروان چڑھایا لیکن عروج شیخ نظام الدین اولیا کے ہی عہد زریں میں حاصل ہوا ۔

آپ ۹ اکتوبر سنہ ۱۲۳۸ء کو بدایوں میں پیدا ہوئے ۔ یوں تو آپکے آبا و اجداد کا وطن بخارا تھا مگر آپ کے جد امجد چنگیز خاں کے حملہ سے پریشان ہوکر لاہور میں آکر آباد ہوگئے تھے ۔ اور یہیں آپکے والدین کی پیدائش ہوئی ۔ کچھ دنوں کے بعد یہ خاندان لاہور سے بدایوں منتقل ہوگیا جہاں اسنے مستقل سکونت اختیار کرلی ۔ آپکی عمر جب پانچ سال کی ہوئی تو والد بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور تعلیم و تربیت کے سارے فرائض والدہ محترمہ نے انجام دئے جو نہایت پرہیزگار اور متقی خاتون تھیں[1] ۔ یوں کہنا چاہئے کہ آغوش مادر ہی آپ کی پہلی تربیت گاہ تھی جسکے نہ مٹنے والے جوہر آپکے کردار میں تازیست نمایاں رہے ۔ یہ آپکی والدہ کی ہی ذات ستودہ صفات تھی جس نے آپکے دل میں عشق الہی کی شمع روشن کی اور جسکی نورافگنی سے آپ تاحیات فیض یاب ہوتے رہے ۔ جس وقت آپ حدیث، تفسیر، صرف و نحو اور منطق کی تعلیم حاصل کرچکے اس وقت آپکی عمر صرف سولہ سال کی تھی ۔ اسکے بعد مزید اعلی تعلیم کے لئے آپ نے اپنے وطن کو خیر باد کہکر دلی کے لئے رخت سفر باندھا، جہاں کامل چار سال تک اساتذۂ فن سے کسب علوم کرتے رہے اور بالآخر اسی دلی میں آفتاب و ماہتاب بن کر چمکے ۔

[1] سیرالاولیاء ص ۹۴ ۔ ۹۹

آپکو ابتدائے ایام ھی سے بابا فرید سے عقیدت تھی[1] جسے شیخ نجیب‌الدین برادر بابا فرید) کی معیت نے اور زیادہ استحکام بخشا۔ یہ عقیدت اس حد تک بڑھی کہ یک دن آپ شیخ سے ملاقات کرنے کے لئے اجودھن (پاک‌پٹن) کی طرف چل پڑے۔ جب شیخ کی خدمت میں حاضر ھوئے تو شیخ نے اس شعر سے آپکا استقبال کیا :

اے آتش فراقت دلہا کباب کردہ سیلاب اشتیاقت جانہا خراب کردہ[2]

اسی دن آپنے بابا فرید سے بیت کا شرف حاصل کیا اور اپنی روحانی تربیت کے ئے شیخ کی شاگردی اختیار کی اور بہت ھی قلیل عرصہ میں آپ نے سلوک کے مختلف منازل طے کئے اور شیخ کی نگاہِ دوربین نے پہلے آپکو اپنا خلیفہ اور بعد میں جانشین قرار دیا۔

شیخ نظام الدین اولیا کی زندگی کے ابتدائی ایام عسرت و افلاس میں بسر ھوئے۔ کثر اوقات تین تین دن کے فاقے بھی ھوجاتے مگر ابتلا و آزمائش کے یہ مراحل آپکو اس اہ حق سے نہ ھٹا سکے جسے وہ اپنا مقصود بنا چکے تھے۔ شیخ فرماتے ھیں: «میری الدہ محترمہ کی یہ عادت تھی کہ جب کھانے کے لئے کچھ نہ ھوتا تو فرماتیں کہ آج ھم لوگ خدا کے مہمان ھیں۔ میں ھمیشہ ایسے دن کا منتظر رھتا کیوں کہ اس سے مجھے ایک خاص قسم کی مسرت حاصل ھوتی تھی[3] »

یہی وجہ ہے کہ عسرت و افلاس کے طوفان اس صبر و رضا کی چٹان کو اپنی جگہ سے ھلا نہ سکے اور مصائب و آلام کے شدائد سے وہ کبھی پریشان نہ ھوئے بلکہ نہیں خوش آمدید کہتے رھے۔ لیکن چند سال بعد عسرت و افلاس کا یہ زمانہ ختم ھوا ور فراغت کے دور کا آغاز ھوا۔ روزانہ بیشمار عقیدت مند خانقاہ میں آکر شرف ملاقات حاصل کرتے[4] اور اپنے ساتھ مال و دولت کا انبار بھی نذرانۂ عقیدت کے طور پر پیش کرتے۔ لیکن دولت و ثروت کی یہ فراوانی بھی اپکو راہ متعینہ سے نہ ھٹاسکی بلکہ آپ اپنے اصولوں پر پہلے سے زیادہ پائداری اور استقامت کے ساتھ سرگرم عمل رھے۔ آپکی خانقاہ کا دروازہ ھرکس و ناکس کے لئے کھلا رھتا۔ کوئی بھی شخص آپکی خانقاہ سے بغیر کچھ لئے واپس نہیں جاتا۔ روزانہ جتنی چیزیں آتی تھیں وہ شام تک حاجت مندوں اور محتاجوں میں تقسیم کردی جاتی تھیں۔

شیخ نظام‌الدین اولیاء کی زندگی محبت و خدمت، تقویٰ و اطاعت، پرہیزگاری و

---

۱ سیرالاولیاء ص ۱۰۱
۲ ایضاً ۱۰۶
۳ ایضاً ص ۱۱۳
۴ ایضاً ص ۱۳۹

مغفرت طلبی کی زندگی تھی۔ ان اوصاف نے آپکی زندگی کو صرف پاکیزگی ھی عطا نہیں کی بلکہ آپکے قلب کو جلوۂ خداوندی سے منور کردیا - آپکی زندگی حقیقی عملی زندگی کا بہترین نمونہ تھی - آپ جن باتوں کے لئے دوسروں کو نصیحت فرماتے۔ ان پر پہلے خود عمل پیرا ھوتے تھے۔ آپ نے بلا امتیاز مذھب و ملت تمام نوع انسانی کو محبت و امن کا پیغام دیا۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ لوگ ملک کے کونے کونے سے جوق در جوق آپکی خدمت میں حاضر ھوتے اور آپکی روحانی تعلیم سے فیض‌یاب ھوتے۔ اس طور سے آپکی خانقاہ کشمکش کے اس صحرائے عظیم میں ایک نخلستان کی حیثیت رکھتی تھی - امیر خسرو نے آپکے متعلق کہا ھے :

قطب عالم نظام ملت دین　　کافتاب کمال شد رخ او
وز جنید و ز شبلی و معروف　　یادگاریست ذات فرخ او

شیخ نظام‌الدین اولیاء نے کوئی کتاب تحریر نہیں کی[1] جس سے یہ اندازہ ھوتا کہ آپ کسی مربوط و منظم فلسفہ کے بانی تھے - صرف آپکے اقوال ملفوظات کی شکل میں قلم‌بند ھیں جو اس امر کے ھیں ثبوت ھے کہ آپ غیر معمولی ذھانت اور تخلیقی و اختراعی قوت کے مالک تھے۔ « سیرالاولیاء » کا مصنف آپ کے متعلق لکھتا ھے : « جب کبھی کوئی ادبی مسئلہ یا پیچیدگی پیش آتی تو شیخ بہت ھی صاف، سادہ اور واضح انداز سے اس کا حل پیش فرماتے۔ سامعین آپکے ٹھوس دلائل سے مطمئن ھوجاتے اور کہا کرتے کہ یہ جوابات تبحرعامی کا نتیجہ نہیں بلکہ الہامی بصیرت کا ثمرہ ھیں»[2]۔

« فوائدالفواد » اور « سیرالاولیا » دو اھم اور مستند کتابیں ھیں جن سے ھم شیخ کے خیالات سے واقف ھوتے ھیں۔ آپ کے مریدین اور شاگردوں کا ھجوم روز آپکی خدمت میں حاضر رھتا جو مختلف عنوانات و مسائل پر آپ سے طرح طرح کے سوالات کیا کرتا اور آپ ان کے مناسب جوابات دیتے - کبھی کبھی ایسا بھی ھوتا کہ آپ خود ھی بزرگوں اور اولیائے کرام کے قصے چھیڑ دیتے اور ان قصوں میں جو نکات عام انسانی نگاھوں سے پوشیدہ ھوتے، ان کی تشریح بھی کرتے جاتے - « فوائدالفواد » آپکے اسی قسم کے مذاکروں کا مجموعہ ھے جس کو امیرحسن سجزی نے مرتب کیا ھے[3]۔ شیخ کے مرید سید محمد بن مبارک کرمانی جو امیر خرد کے نام سے مشہور ھیں « سیرالاولیاء » کے مصنف ھیں۔

۱ سیرالاولیاء ص ۴
۲ B. A. Faruqi, The Mujadid's Conception of Tawhid, p. 6.
۳ K. A. Nizami, The Life & Times of Sheikh Farid-u'd-din Ganj-i-Shakar p 5

یہ کتاب سنہ ۱۳۵۱ء میں لکھی گئی - اس میں وہ تمام باتیں یک‌جا کردی ھیں جو خود اُنھوں نے شیخ رح کی زبانی سنیں یا دوسروں نے ان سے نقل کیں -

شیخ رح کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت یہ ھے کہ ان کے خیالات و نظریات کسی باقاعدہ ذھنی و منطقی کاوشوں کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ محض ان کے ذوق، حال و وجدان کا اظہار ھیں- وہ شاذ و نادر ھی اپنے حال و وجدان کی تائید میں دلیلوں کا سہارا لیتے ھیں بلکہ عام طور سے وہ دوسرے بزرگوں کے وجدان کا حوالہ دیکر اپنی بات کو واضح کر دیتے ھیں - ظاھر ھے کہ خیالات کے اظہار اور وجدان کے اظہار میں زمین و آسمان کا فرق ھے اور یہی فرق شیخ رح اور دوسرے صوفیہ کے درمیان جن کا طرز تفکر اور طرز بیان فلسفیانہ ھے، ایک خط امتیاز کھینچ دیتا ھے - جس طرح منطقی قیاس آرائیوں میں مقدمات (Premises) یکے بعد دیگرے سلسلہ وار سامنے آیا کرتے ھیں اسی طرح حال و وجدان یکے بعد دیگرے سلسلہ‌وار عالم وجود میں نہیں آتے - ایک خیال (Concept) کا استنباط دوسرے خیال سے کیا جاسکتا ھے لیکن ایک وجدان (Intuition) سے دوسرے وجدان کا استنباط کرنا ممکن نہیں ھے- اسی لئے شیخ رح کے اقوال زریں کے مطالعہ کے وقت ھم یہ محسوس کرتے ھیں کہ آپ کا پیش کردہ فلسفہ منظم و مربوط فکر کا حامل نہیں ھے بلکہ یہ ایک باأثر شخصیت کے نقش و نگار کی جلوہ‌ریزی ھے- اگرچہ آپکے وجدان و حال آپ کی عظیم شخصیت کے مظاھر ھیں پھر بھی ان میں منطقی تسلسل کی کمی کا احساس ھوتا ھے- بہر حال انکے خیالات کو پیش کرتے وقت ھم کوشش کریں گے کہ ان کو منطقی نظم و ترتیب کے ساتھ پیش کریں تاکہ ان کے متصوفانہ فلسفہ کی ایک جھلک ھمارے سامنے آسکے -

ھم اس بحث کا آغاز شیخ رح کے تصور علم سے کریں گے جو ان کے فلسفیانہ خیالات کو سمجھنے کے لئے ممد و معاون ثابت ھوگا - شیخ رح کے نظام دینی میں علم کا ایک اھم مقام ھے جسے وہ عظمت و بلندی، گیرائی و گہرائی کا حامل سمجھتے ھیں - ان کے نزدیک وہ شخص بھی ان اوصاف کا حامل ھوجاتا ھے جو اس کے حصول کی کوشش کرتا ھے- علم سے دو فائدے انسان کو حاصل ھوتے ھیں- اول یہ کہ صاحب علم جب علم کے چشمے سے سیراب ھوتا ھے تو اس کو وہ لطف آتا ھے جو ایک بادشاہ کو پرشکوہ

---

۱ سیرالاولیاء ص ۵۲۵

بادشاہت میں بھی میسر نہیں ہوتا ۔ دویم یہ کہ علم ہی کے وسیلہ سے انسان خدا کا محبوب بندہ بن جاتا ہے[1] ۔ آپ کے نزدیک علم ایک دلکش اور پرُ بہار درخت کے مانند ہے جہاں تک پہنچنے کی راہیں دشواریوں اور صعوبتوں کی منزلیں طے کرنے کے بعد ملتی ہیں۔ اسی وجہ سے آپ کا خیال ہے کہ جو شخص سرچشمۂ علم سے سیراب ہوگیا وہ واقعتاً خوش قسمت انسان ہے[1] ۔

علم کے دو مختلف پہلو ہیں نظریاتی (Theoretical) اور تجرباتی (Practical) ۔ نظریاتی علم کے حصول کے بعد اسے عملی طور پر زندگی میں جاری و ساری کرنا بہت ضروری ہے[2] ۔ تجرباتی یا عملی علم کے مندرجۂ ذیل پہلو ہیں :

(۱) طور حس : وہ عمل جس کا تعلق انسان کے حواس خمسہ سے ہے اور جو اس علم کی بابت بحث کرتا ہے جس کا حصول حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ۔ اس کو دور حاضر کی اصطلاح میں تجربیت (Empiricism) کہتے ہیں ۔

(۲) طور عقل : وہ عمل جس کا تعلق عقل انسانی سے ہے اور جس کو دور حاضر کی اصطلاح میں عقلیت (Rationalism) کہتے ہیں ۔ یہ اس علم سے بحث کرتا ہے جسکا حصول انسان عقل و فراست کے ذریعہ کرتا ہے ۔ عقل و فراست عطیۂ ایزدی ہیں جو تجربات کے ساتھ ساتھ مزید نشو و نما پاتی ہیں ۔ ایک حدیث کے مطابق عقل کا لگاؤ قلب سے ہے ، رحم کا تعلق جگر سے ہے اور شفقت اور نرمی کا طحال سے ۔ انسانی قوۃ مدرکہ (Faculty of understanding) چودہ سال سے چوبیس سال کے درمیان پختگی کے مراحل طے کرتی ہے لیکن عقل و دانش (Faculty of reasoning) کو اٹھائیس سال کی عمر میں پختگی نصیب ہوتی ہے - انبیاء کرام کے قلب اور عقل ملکوتی اوصاف سے متصف ہوتے ہیں لیکن ان کا نفس (Lower Soul) اور جسم (Body) مادی ہوتا ہے ۔

عقل کے دو خاص کارنامے ہیں ، اول یہ کہ عقل ایک قدرتی نور ہے جو بارگاہ خداوندی تک رسائی حاصل کرنے کے لئے مشعل راہ کا کام انجام دیتی ہے اور اس کے ذریعہ انسان اس اقلیم ایزدی تک رسائی حاصل کرتا ہے[3] لیکن جب حقیقت اور عرفان خداوندی تک پہونچنے کے مراحل آتے ہیں تو عقل مجبور ہوجاتی ہے کیونکہ یہ عالم محسوسات (World of Senses) اور عالم ادراک (World of understanding) میں مقید اور محدود ہے اور حقیقت و عرفان خداوندی کا حصول عالم محسوسات اور عالم ادراک سے پرے ہے ۔

۱ سیر الاولیاء ص ۵۳۹   ۲ ایضاً ص   ۳ ایضاً ص ۵۴۲

دوم یہ کہ عقل تمام عالم امکانات میں انسان کو ایسا شرف بخشتی ہے جس کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے ۔ عقل انسان کو حیوانوں سے جدا کرتی ہے اور عالم اخلاقیات کا انحصار اسی عقل پر ہے ۔ اگر عقل نہ ہوتی تو انسان میں خیرو شر کی تمیز نہ ہوتی اور اگر وہ خیروشر میں تمیز نہ کرسکتا تو سزا و جزا، اخلاقی و بد اخلاقی ، ذمہداری و غیر ذمہداری وغیرہ مہمل چیزیں قرار دی جاتیں۔ اس طرح ایک طرف عقل کے ذریعہ انسان بارگاہ ایزدی تک رسائی حاصل کرتا ہے تو دوسری طرف یہی عقل انسان کی خدمت بجالاتی اور اُسے گونا گوں انعامات سے سرفراز کرتی ہے[1] - عقل اور عشق میں بنیادی تضاد ہے ۔ علماء اہل عقل ہیں لیکن درویشان اہل عشق ہیں - علماء عقل کو عشق پر غالب قرار دیتے ہیں لیکن درویش عشق کو عقل پر فوقیت دیتے ہیں۔ شیخ نظام الدین اولیاء بھی عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں ۔ آپ فرماتے ہیں کہ ملتان میں علی کھوکری نام کے ایک بزرگ تھے جو اُس شخص پر اعتقاد نہیں رکھتے جس کا دل سوز و گداز عشق سے عاری ہوتا ، خواہ وہ متقی اور پرہیزگار کیوں نہوتا[2]۔ آپ مزید فرماتے ہیں کہ امام رازی کے نزدیک عملی محبت بہ نسبت ان تمام انسانوں اور جنوں کے اظہار اطاعت و فرمابرداری کے جو عملی محبت سے نا آشنا ہوتے ہیں، زیادہ قابل ستائش ہے[3]۔ اسی سلسلۂ کلام میں آپ اپنے پیر بابا فرید کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کسی کے حق میں بابا فرید دعاء خیر کرتے تو کہتے کہ اے خداوند قدوس، تو اسے دردکی دولت سے مالامال کردے اور یہ درد تھا درد عشق[4]۔ اس طرح شیخ رح کے مندرجۂ بالا تمام اقوال سے یہ صاف پتہ چلتاہے کہ آپ کی نگاہ میں عشق و محبت کا مقام ارفع و اعلیٰ تھا اور آپ نے عشق کو عقل پر برتری دی -

(۳) طور قدس : وہ عمل جنکا رابطہ وجدان سے ہے اور جسکو دور حاضر کی اصطلاح میں وجدانیت (Intuitionism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ شیخ رح کا یہ نظریۂ وجدانیت امام الغزالی کے علم المکاشفہ سے بڑی حد تک مماثلت رکھتا ہے لیکن عدم مماثات کے عناصر بھی نمایاں ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک عقل (Intellect) اور وجدان (Intuition) میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ وجدان کے حصول کے لئے عقل کا وجود اہم اور ناگزیر ہے ۔ بقول ان کے وجدان عقل کی ترقی یافتہ منزل (Higher form of intellect) ہے اور یہ اسی وقت حاصل ہوتاہے جب عقل حواس خمسہ کے حدود سے نکل کر لامکاں ہوجاتی ہے[5] ۔

۱ سیرالاولیاء ص ۵۳۲ تا ۵۶۸ ۲ فوائدالفواد ص ۱۲۶ ۳ ایضاً ص ۱۳۲ ۴ ایضاً ص ۱۳۲

M. Umar-u'd-din, The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali, P. 239 ۵

لیکن شیخ نظام الدین اولیاء کے نزدیک عقل وجدان کے لئے سدراہ بن جاتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں جو انسان عقل کا گرویدہ و طالب ہوتا ہے ، بدیہی، صریحی، یا اکتسابی علوم کی بنیاد پر کچھ حاصل کرتا ہے اور اسی سے اسے طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے ، روحانی منازل تک اسکی دسترس نہیں ہوسکتی[1]- لیکن باوجود ان اختلافات کے شیخ نظام الدین اولیا الغزالی کی طرح وجدان کو توفیق الہی کا رہین منت (Divine Gift) تسلیم کرتے ہیں اور صاف طور سے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ وجدان علم اکتسابی (acquired knowledge) نہیں ہے اور نہ اسے منطقی انداز سے سمجھایا ہی جاسکتا ہے[2] - شیخ رح کے نظریۂ علم (Epistemology) کی وضاحت کے بعد ہم شیخ رح کے تصور خدا (Conception of God) کی تشریح و توضیح کرتے ہیں -

شیخ نظام الدین اولیاء ہمارے سامنے شخصی خدا (Personal God) کا تصور پیش کرتے ہیں - شخصیت (Personality) اور انفرادیت (Individuality) کو ہم معنی یا مترادف الفاظ سمجھنا غلط ہوگا - ان دونوں کے مفاہیم الگ الگ ہیں - شخصیت خود آگاہی خود شناسی ، خودمختاری و آزادی ، عدل و انصاف اور لطف و کرم کے عناصر سے عالم وجود میں آتی ہے[3] - وہ ذات جو مندرجۂ بالا صفات سے عاری ہو، جائز اور قطعی طور پر شخص (Person) کہلانے کی مستحق نہیں ہے - لیکن دیکھنا یہ ہے کہ شیخ کس طرح خدا کی شخصیت کی توضیح کرتے ہیں -

شیخ نظام الدین اولیا قران پاک کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں : « خدا ہی کی ذات وہ ذات ہے جسے قطعیت کے ساتھ اسکا علم ہے کہ قیامت کب واقع ہوگی؟ صرف وہی اس امر سے واقف ہے کہ انسان کب، کس جگہ اور کسطرح موت سے دو چار ہوگا؟ اور وہی ایسی ہستی ہے جسکے حکم سے بارش ہوتی ہے»[4] - یہ وہ چند حقائق ہیں جنکے بارے میں انسان کو کوئی حقیقی علم نہیں ہوتا ہے - خدا کا علم تمام عالم مخلوقات کے مقابلے میں جامع، وسیع اور بیکراں ہے - جب آگاہی (Consciousness) اور خودآگاہی (Self Consciousness) کے اوصاف انسان کی ذات میں ملتے ہیں تو اس بات سے کسی بھی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خدا کی ذات ان صفات کی حامل نہ ہوگی -

---

۱ اور ۲ فوائد الفوائد ص ۶۸

۳ B. A. Faruqi, the Mujaddid's Conception of Tawhid, P. 62

۴ سیرالاولیاء ص ۵۲۸

خدا کے رحم و کرم کے سلسلہ میں شیخ کا خیال ہے کہ وجدانی علم (Intuitive knowledge) خدائی عطیہ ہے اور اسے انسان اکتسابی طور سے حاصل نہیں کرسکتا[1] یہاں تک کہ خدا کی محبت بھی اسکے رحم و کرم ہی کی وجہ سے پا سکتا ہے۔ اگر وہ اسے صرف اپنے مجاہدہ و ریاضت کی بناپر حاصل کرنا چاہے تو اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑے گا[2] ۔

شیخ رح خدا کی کامل خودمختاری (Absolute Freedom) کے قائل ہیں اور ان کے نظریہ کے مطابق خدا قادر مطلق (Omnipotent) ہے اور خدا کی ذات ہی انسان کو اضافی کمال یا کاملیت سے سرفراز کرتی ہے - جسے وہ چاہتا ہے اُسے عزت سے سرفراز کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے اسے قعر مذلت میں ڈھکیل دیتا ہے ۔ وہ انسانوں کو پیدا کرنے، مارنے اور دوبارہ جلانے کی قوت رکھتا ہے - وہی وہ ذات ہے جو انسانوں کے لئے مربی و معطی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب وہ کسی شخص کو کوئی چیز عطا فرماتا ہے تو دنیا کی کوئی طاقت اس شخص سے وہ چیز چھین نہیں سکتی[3] - دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ سب اسی کی مرضی سے انجام پاتا ہے[4]۔ وہی دنیا کا واحد حکمراں ہے اور بڑے سے بڑا جابر و قاہر بادشاہ بھی اس کی قدرت کا غلام ہوتا ہے۔ وہ انسانوں کے اچھے برے اعمال کی بنیاد پر اچھے اور برے حکمراں منتخب کرتا ہے جو انسانوں پر حکومت کرتے ہیں[5]۔ اس طرح یہ تمام باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ خدا قادر مطلق اور اپنی تخلیق میں خود مختار ہے ۔

شیخ رح مزید فرماتے ہیں کہ خدا عادل و منصف ہے ۔ وہ عدل اور انصاف کی بنیاد پر اپنی مخلوق سے برتاؤ کرتا ہے - برخلاف اس کے انسانی اعمال عدل و انصاف اور رحم و کرم کی اساس پر انجام نہیں پاتے بلکہ ان میں ظلم و تشدد کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔ جب ایک انسان دوسرے انسان پر ظلم و ستم کرتا ہے تو خدا ان کے مابین عدل قائم کرتا ہے ۔ انسان تو انسان انبیاء تک اسکے عدل و انصاف سے راہ فرار اختیار نہیں کرسکتے۔ ایک حدیث میں کہا گیا ہے کہ اگر خداوند تعالیٰ آپ کو (یعنی سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو) اور آپ کے بھائی حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نار جہنم کے حوالے

---

۱ فوائدالفواد ص ۶۹
۲ سیرالاولیاء ص ۴۵۵
۳ فوائد الفواد ص ۲۱۱
۴ ایضاً ص ۲۴۷
۵ ایضاً ص ۱۱۹

کر دیتا تب بھی اسکے اس فعل کو ظلم و ستم سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ اس فعل کی وجہ سے اسکے عدل و انصاف کو مورد الزام ٹھہرایا جا سکتا تھا کیونکہ یہ ساری کائنات خدا کی ملکیت ہے اور وہ ہستی جو اپنی ملکیت کو تصرف میں لاتی ہے ظالم نہیں کہی جاسکتی[1] ۔ مندرجۂ بالا تفصیلات سے ہم بلا شبہ یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ شیخ نظام الدین اولیا نے ہم اوگوں کو شخصی خدا کا تصور دیا اور ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ شیخ رح شخصیت خداوندی(Personality of God) کے کیا معنی و مفہوم مراد لیتے ہیں ۔

یہ تو واضح ہوگیا کہ شیخ رح شخصی خدا کے قائل ہیں، وہ خدا جو اپنی مخلوق سے شخصی رابطہ و وابستگی رکھتا ہے ، جو اپنے بندوں کی آواز اور فریاد کا جواب نہایت ہی گرم جوشی، ہمدردی اور شفقت سے دیتا ہے ، جو اپنے بندوں کو قدر و منزلت عطا کرکے اعلیٰ و ارفع مراتب پر فائز کرتا ہے ، جو اپنی مخلوقات سے محبت کرتا ہے اور خوش ہوکر بطور انعام انہیں اپنی دید کا شرف بخشتا ہے ۔ جلوۂ خداوندی پوری کائنات میں نمایاں ہے ۔ اس کائنات کا ایک ذرہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں خدا کا پرتو نہ ہو ۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہ ایزدی میں سوال کیا : « اے میرے محسن و آقا ! اگر تو قریب ہے تو تجھے میں آہستہ سے آواز دوں اور اگر تو دور ہے تو تجھے بہ آواز بلند پکاروں ۔ میں تیری آواز سنتا ہوں لیکن تجھے دیکھ نہیں پاتا ۔ بتا تو کہاں ہے ؟ » خدا نے اسکے جواب میں فرمایا ۔ « میں تمہارے آگے پیچھے ، دائیں بائیں ہر جگہ ہوں ، جب میرا کوئی بندہ مجھے یاد کرتا ہے تو میں اسکے پہلو میں ہوتا ہوں اور جب وہ مجھے آواز دیتا ہے تو میں اسکے قریب آ جاتا ہوں ۔ »[2] خداوند قدوس نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا : « اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جب لوگ تم سے میرے مقام کے متعلق سوال کریں تو ان سے کہدو کہ میں ان کے بہت قریب ہوں ۔ میں تم سے بھی زیادہ ان سے قربت رکھتا ہوں مگر وہ مجھے دیکھنے سے مجبور و قاصر ہیں»۔ جہاں تک وہم پہنچتا ہے عقل اسکی صورت بناسکتی ہے ، خیال اسے پکڑ سکتا ہے اور سمجھ اسے پاسکتی ہے ۔ اس سے الہی ذات و صفات منزہ ہیں یعنی الہی ذات و صفات کا اندازہ عقل وفہم اور وہم و گمان وغیرہ سے ہو ہی نہیں سکتا ۔ اور باوجود ان باتوں کے پھر بھی اسکی ذات شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہے ۔ وہ تیری آنکھ کی دانائی اور

۱ سیر الاولیاء ص ۵۶۴
۲ سیرالاولیاء ص ۵۶۴

بنیائی سے بھی قریب تر ہے[1] - قرب[2] خدا کی ایک صفت ہے اور خدا کے تمام اوصاف حقیقی ہیں، لہذا «صفت قرب» جو خدا سے مختص ہے، دیگر تمام قرابت سے حقیقی و یقینی ہے - مزید برآں خدا کی قربت میں دوری کا کوئی امکان نہیں - وہ ہمیشہ، ہر وقت، ہر جگہ، اپنی مخلوق کے ساتھ رہتا ہے - لیکن خدا کی معیت[3] اپنی مخلوق کے ساتھ اس قسم کی نہیں ہوتی جیسی ایک جسم (Body) کی معیت دوسرے جسم کے ساتھ ہے یا ایک جوہر (Substance) کی دوسرے جوہر کے ساتھ، یا ایک عرض(Attribute) کی دوسرے عرض کے ساتھ ہوتی ہے - بلکہ جسم (Body) اور روح (Soul) میں جو قربت ہوتی ہے وہی قربت بندے اور خدا کے مابین پائی جاتی ہے - اگرچہ خدا اپنی مخلوق کے ساتھ ہے لیکن اس سے جدا بھی ہے[4] - بہ الفاظ دیگر وہ اپنی مخلوق کے اندر نمایاں (Immanent) ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان سے ماوراء (Transcendent) بھی ہے - انسان خدا کے ساتھ شخصی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے جسکا حصول شیخ کے نزدیک صرف عشق (Love) ہی کے ذریعہ ممکن ہے -

شیخ نظام الدین اولیا فانی دنیا میں عشق کو انسان کا مقصد اعلیٰ (Highest end) قرار دیتے ہیں - آپ فرماتے ہیں کہ تمام صوفیائے کرام اس بات پر متفق ہیں کہ تخلیق انسانی کا واحد مقصد عشق الہی ہے[5] - شیخ رح کے نزدیک محبت کی دو قسمیں ہیں، اول محبت ذات، دوم محبت صفات[6] - محبت ذات عطیۂ الہی ہے جو اکتساب سے حاصل نہیں کی جاسکتی لیکن اس کے برخلاف محبت صفات اکتسابی (acquired) ہے - محبت صفات کے حصول کے لئے اول شرط یہ ہے کہ انسان کے دل میں سوائے خدا کے اور کسی چیز کی محبت نہ ہو - اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ قلب انسانی ہر قسم کی آلائشوں، کمزوریوں اور شیطانی خواهشات سے پاک و صاف ہو اور وہ یکسو ہوکر خدا کی یاد میں مستغرق ہو کیونکہ محبت خدا اور محبت غیر خدا ایک ساتھ قلب میں ممکن نہیں ہے[7] - لیکن اس منزل تک رسائی کے لئے فراغت ضروری ہے اور چار چیزیں فراغت کے حصول میں سدراہ بنتی ہیں : (۱) مخلوق خدا (۲) عالم فانی (۳) نفس انسانی (٤) وسوسۂ شیطانی - یہ تمام چیزیں انسان کو خدا کی یاد سے غافل کردیتی ہیں- اس لئیے عاشق صفات الہی کے

۱ سیرالاولیاء ص ۵٦۸
۲ صوفیہ نے قرب کے لئے قرآنی آیت ۴ : ١٦ کی طرف رجوع کیا ہے -
۳ لفظ «معیت» قرآنی آیت ۵۷ : ۴ سے ماخوذ ہے
۴ سیرالاولیاء ص ۵٦۹
۵ ایضا ص ۴۵۴
٦ ایضا ص ۴۵۵
۷ فوائدالفواد ص ۸۵

لئے ضروری ہے کہ وہ ان سے اپنے کو محفوظ رکھے۔ مخلوق سے بچنے کے لئے گوشہ نشینی اختیار کرنی چاہئے اور آلائش دنیا سے پاک رہنے کے لئے اس سے ترک تعلق کرنا چاہئے اور ترک تعلق کے لئے قناعت کی زندگی بسر کرنی چاہئے۔ نفس امارہ اور وسوسۂ شیطانی سے محفوظ رہنے کے لئے عبادت ضروری ہے[1] ۔ شیخ رح فرماتے ہیں اگر کوئی شخص عشق الہی کا دعویدار ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ عالم فانی سے بھی محبت کرتا ہے تو وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے کیونکہ محبت میں محبوب کے لئے تمام پسندیدہ خاطر اشیاء کی قربانی ضروری ہے جو صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ دل میں محبوب کے علاوہ کسی اور شے کی محبت نہ ہو[2] ۔ یہی وہ تعلیم ہے جو قرآن کے ذریعہ ہم کو دی گئی ہے ۔ قرآن کریم میں خداوند قدوس بندوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتا ہے :

« لن تنالوا البرّ حتیٰ تنفقوا مما تحبون[3] » (ہرگز نہ پہنچوگے تم بھلائی کو یہاں تک کہ خرچ کرو تم اس چیز سے کہ دوست رکھتے ہو) ۔

شیخ رح نہایت ہی دلچسپ انداز میں محبت کی توضیح کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ محبت عربی لفظ «حب» سے ماخوذ ہے جسکا مادہ دو حرفوں پر مشتمل ہے : «ح» اور «ب» ۔ «ح» روح کی نمائندگی کرتا ہے اور «ب» بدن یا جسد خاکی کی۔ یعنی تن اور جان میں سے دوستی نکلی ہے اسلئے عاشق الہی کے لئے لازم ہے کہ اپنے جسد خاکی سے محبوب کی خدمت کرے یعنی اپنے بدن کو خدا کا مطیع و فرماں‌بردار بنادے اور اسکے فرمان کو پورا کرے ۔ اور جان سے مراد ہے کہ خلوص نیت سے کام لے ۔ اطاعت و فرمانبرداری اس نوعیت کی ہونی چاہئے کہ محبوب و محب میں کوئی بھی بعد و فاصلہ نہ رہ جائے۔ اسکے علاوہ جو مرضی محبوب کی ہو اُسی پر عاشق کو صابر و شاکر ہونا چاہئے۔ اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جو شخص خدا کی محبت حاصل کرنا چاہے اور اپنی روح و جسد خاکی کو ابتلا و آزمائش کی بھٹی میں نہ ڈالے تو اس کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا ۔ بی‌بی فاطمہ سام فرماتی ہیں :

ہم عشق طلب کن وہم جان خواہی   ہردو طلبی ولے میسر نہ شود[4]

---

۱ سیرالاولیاء ص ۴۵۵
۲ ایضاً ص ۴۶۵
۳ قرآن ۱۱۱ : ۹۲
۴ سیرالاولیاء ص ۴۵۹

شیخ رح کے نزدیک قلب انسانی کی تخلیق کا واحد مقصد عشق الہی ہے[1]۔ جسم انسانی کا ہر ہر عضو کسی نہ کسی خاص مقصد کی تکمیل کے لئے بنایا گیا ہے۔ اگر کوئی عضو ایک مدت تک متعینہ فرض کو انجام نہیں دیتا تو وہ عضو معطل ہوکر اپنے فرائض کی انجام دہی سے قاصر ہوجائےگا۔ یہی حال قلب کا ہے اگر محبت الہی قلب میں پرورش نہ پائے گی تو دیگر اشیاء کی محبت اس میں جگہ حاصل کرلے گی اور کچھ مدت کے بعد قلب ان اشیاء کا مسکن بن جائے گا اور رفتہ رفتہ اس پر غلبہ حاصل کرلیں گی اور اس طرح اس کا بنیادی مقصد تخلیق فوت ہوکر رہ جائے گا۔ ایک حدیث میں ہادی برحق صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: « اللہ یحب حفظ الودا القدیم » (اللہ تعالی دوست قدیم کو ملحوظ رکھنا پسند کرتا ہے) اور محبت قدیم سے مراد محبت « الست بربکم » ہے جو نفسانی خواہشات اور شیطانی وسوسوں کی وجہ سے پردے میں چھپی ہوتی ہے جیسے کہ فرمایا گیا ہے:

آں نافۂ کہ جستی ہم با تو در گلیم است   تو از سیہ گلیمی بوے ازان نہ داری[2]

اسی طرح خدا کی محبت کے لئے لازم ہے کہ قلب تمام انسانی خواہشوں سے پاک و صاف ہو اور مراقبہ (Contemplation) اس کے لئے بہترین وسیلہ ہے۔ شیخ رح نے مراقبہ کی تا کو ایک تمثیل کے ذریعہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ فرض کرو کہ ایک شخص ایک گھنے جنگل کو کاٹنا چاہتا ہے۔ اگر وہ ہر درخت یکے دیگرے اپنے ہاتھ سے کاٹنا شروع کردے گا تو اپنے مقصد میں ناکام رہے گا اور اس ساری محنت و جان فشانی بیکار جائے گی۔ لیکن اگر وہ اس جنگل میں آگ لگا دیتا تو پورا کا پورا جنگل چشم زدن میں جل کر خاک سیاہ ہوجائے گا اور وہ بہ آسانی ا مقصد کو حاصل کرلے گا[3]۔ یہی حال مراقبہ کا بھی ہے۔ مراقبہ قلب انسانی کی خباثتوں کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتا ہے[4]۔ یحیی' معاذ رح کا قول ہے کہ ایک انسان خدا حقیقی محبت سے اس وقت لطف اندوز ہوتا ہے جبکہ وہ محنت و مشقت میں اپنے سرمایۂ راحت پانے لگتا ہے، مفلسی و غریبی سے اس کے کام و دھن لذت یاب ہوتے ہیں اسے اس حلاوت کا مزہ ملنے لگتا ہے جو شہد کا خاصہ ہے۔ آلام و مصائب اس لئے اتنے ہی بامزہ ہوجاتے ہیں جتنا ایک معمولی انسان کے لئے کھجور کھانا۔

---

۱ سیر الاولیا ص ۳۵۵
۲ ایضاً ص ۳۶۰
۳ ایضاً ص ۳۴۳
۴ ایضاً ص ۳۶۱

محبت کی انتہائی منزل عشق ہے جو انسان کے لئے ایک عظیم قوت کا حکم رکھتی ہے[1] ۔ جب عشق قلب انسانی پر دسترس حاصل کرلیتا ہے تو وہ نفس انسانی کی تمام خباثتوں کو جلاکر خاک کردیتا ہے جس طرح آگ درخت کو جلاکر خاک کردیتی ہے ۔ اسی طرح جس دل میں عشقِ الٰہی کی آگ روشن ہوتی ہے اس دل میں جلوۂ خداوندی کے علاوہ تمام اشیاء نیست و نابود ہوجاتی ہیں ۔ اور ایسا شخص خدا کی یاد میں خود کو یوں گم کردیتا ہے کہ دنیاوی سود و زیان کی اس کی نظروں میں کوئی حقیقت نہیں رہ جاتی[2] ۔

بابا فرید گنج شکر کے پیر، قطب الدین بختیار کاکی جب اپنے جوان سال صاحب زادے کو دفن کرکے لوٹے تو اپنی اہلیہ کی گریہ و زاری سن کر خود بھی آبدیدہ ہوگئے اور نالہ وشیون کرنے لگے ۔ جب لوگوں نے اس کا سبب دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: « میں نے اپنے فرزند کی زندگی کے لئے دعا نہیں کی - اگر میں نے دعا کی ہوتی تو اسے حاصل کرلیتا[3] - » شیخ رح اس واقعہ کا حوالہ دیکر فرماتے ہیں : « دیکھو یاد خدا میں استغراق کا کیا عالم تھا کہ اپنے جوان سال بیٹے کی موت و حیات سے بھی بےخبر رہے »[4] ۔

وہ انسان جو نشۂ عشق سے سرشار ہوتا ہے خود کو خدا کی مرضی و رضامندی کے حوالے کردیتا ہے ۔ اسکے تمام افعال و اعمال رضائے الٰہی کے حصول کے لئے ہوتے ہیں ۔ حتیٰ کہ اس کا کھانا پینا بھی اسی امر کے لئے وقف رہتا ہے ۔ اس سلسلہ میں شیخ رح ایک بزرگ کی حکایت یوں بیان فرماتے ہیں کہ ایک دن اُن بزرگ نے اپنی اہلیہ سے ایک ایسے درویش کے پاس کھانا لے جانے کو کہا جو دریا کے دوسرے کنارے پر رہتے تھے ۔ اہلیہ نے دریافت کیا کہ وہ دریا کس طرح پار کریں گی ۔ بزرگ نے جواب دیا کہ جب تم دریا کے کنارے پہنچ جاؤ تو پانی کو حکم دینا کہ وہ تمہارے لئے تمہارے اس شوہر کی عزت و تکریم کی خاطر راستہ صاف کردے جس نے اپنی بیوی سے کبھی قربت نہیں کی ۔ اپنے شوہر کے یہ الفاظ سنکر وہ خاتون متحیر ہوئیں کیونکہ وہ کئی بچوں کی ماں تھیں ۔ لیکن انہوں نے ان بزرگ سے کچھ نہ کہا اور کھانا لیکر دریا کے کنارے چلی گئیں اور اپنے شوہر کے بتلائے ہوئے الفاظ دہرادئے جس کو سنتے ہی پانی نے راستہ دے دیا ۔ دریا عبور کرنے کے بعد ان خاتون نے کھانا درویش کے سامنے

---

۱ سیرالاولیاء ص ٤٦٦
۲ ایضاً ص ٤٦٦
۳ فوائدالفواد ص ٦١
۴ ایضاً ص ٦٢

رکھ دیا اور درویش نے انکی موجودگی میں اسے کھالیا ۔ جب وہ کھانے سے فارغ ہوگئے تو خاتون نے سوال کیا کہ میں واپسی میں دریا کس طرح پار کرونگی ۔ جواب میں درویش نے پوچھا کہ تم یہاں تک کس طرح آئی ہو ۔ خاتون نے اپنے شوہر کے کہے ہوئے الفاظ درویش کے سامنے دھرادیئے ۔ درویش نے کہا جاؤ اور پانی سے کہہ دینا وہ اس شخص کی خاطر تمکو راستہ دے دے جس نے تیس سال کی طویل مدت سے کھانا نہیں کھایا ہے ۔ وہ خاتون درویش کے جواب سے اور بھی متحیر ہوئیں ۔ بہر حال وہ دریا کے کنارے آئیں اور پانی سے مخاطب ہوکر درویش کے الفاظ دھرائے ۔ پانی نے انکو راستہ دے دیا اور وہ اپنے گھر پہنچ گئیں ۔ گھر آکر انہوں نے اپنے شوہر سے التجا کی کہ وہ اپنی اور درویش کی باتوں کے نکات انکو سمجھادیں ۔ شوہر نے جواباً کہا : « بخدا میں نے کبھی بھی اپنی نفسانی خواہش کی تحت تم سے قربت نہیں کی بلکہ اپنے فرض کو پورا کیا ۔ اس لئے دراصل میں نے تم سے قربت نہیں کی ۔ اسی طرح اس درویش نے ۳۰ سال سے اپنے نفس کی لطف اندوزی کے لئے کھانا نہیں کھایا بلکہ وہ اطاعت الہی کے لئے اپنی قوت برقرار رکھنے کے لئے کھانا کھاتے رہے ۔ اس لئے اسکا کھانا بھی دراصل کھانا نہیں تھا »[1] ۔

اس واقعہ کی روایت سے شیخ کا مقصد یہ تھا کہ عشق الہی کی وضاحت کردی جائے ۔ جن اعمال کا ذکر اوپر کیا گیا ہے صرف وہی نہیں بلکہ عاشق الہی کی پوری زندگی یاد خدا سے عبارت ہوتی ہے جس لمحہ عاشق الہی کا دل خدا کی یاد سے غافل ہوجاتا ہے وہ مردہ کی طرح ہوجاتا ہے ۔ اس سلسلہ میں بھی شیخ ایک قصہ بیان کرتے ہیں کہ ایک بزرگ تھے جن کا نام میرک گرامی تھا ۔ کسی درویش کو ایک بار ان سے ملاقات کرنے کی خواہش ہوئی ۔ درویش باکرامت تھے اور انکی کرامت یہ تھی کہ انہوں نے کبھی کوئی غلط خواب نہیں دیکھا تھا ۔ جب وہ میرک گرامی سے ملنے کے لئے چلے تو اثنائے سفر میں انہوں نے خواب دیکھا کہ ان کا انتقال ہوگیا ہے ۔ اس خواب کو دیکھکر وہ دیر تک روتے رہے اور بالآخر ان کی قبر کی زیارت کا ارمان لے کر آگے بڑھے ۔ جب وہاں پہونچے تو لوگوں سے انکی قبر کی بابت دریافت کیا ۔ اس پر لوگوں نے انکو بتلایا کہ وہ تو زندہ و سلامت ہمارے درمیان موجود ہیں ۔ اب درویش بہت پریشان ہوئے کہ میرا خواب کیونکر غلط ہوگیا ۔ حیران و پریشان میرک گرامی کی خدمت میں

---

۱ فوائد الفود ۔ ص ۶۱

حاضر ہوئے اور انہیں سلام کیا ۔ میرک گرامی نے ان کے سلام کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ آپ کا خواب بالکل سچا تھا کیونکہ میں ہمیشہ خدا کی یاد میں محو رہتا تھا لیکن گذشتہ شب میرا دل اسکی یاد سے غافل ہوگیا تھا اس لئے خدا نے میری موت کا اعلان کردیا[1] ۔ اس طرح خدا اور صرف خدا ہی عاشق الہی کا منتہا و مقصود ہوتا ہے ۔ شیخ رح فرماتے ہیں ۔

س بر عشق تو و بر تو نظر خواہم کرد جاں در غم تو زیر و زبر خواہم کرد[2]

عاشق خدا متذکرہ بالا خصوصیات کے علاوہ چند اور اوصاف و محاسن کا حامل ہوتا ہے جن کا وجود عشق الہی کے لئے ناگزیر ہے مثلاً صبر، رضا، خوف اور توکل۔ شیخ ان محاسن کی تفصیل ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں ۔

صبر : جب کسی عاشق الہی کو کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آتا ہے اور وہ محبوب حقیقی کی رضا کے لئے اسے نہ صرف برداشت کرتا ہے بلکہ اسکا شاکی بھی نہیں ہوتا تو اسے صبر کہا جاتا ہے ۔

رضا : رضا عشق کی اس منزل کو کہتے ہیں جہاں پہنچ کر عاشق کو آلام و مصائب کا احساس نہیں رہ جاتا (حالانکہ وہ آلام و مصائب کا شکار ہوتا ہے) بلکہ وہ خندہ پیشانی کے ساتھ ہرحالت کا استقبال کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس پر جو کچھ بھی گذر رہی ہے وہ من جانب اللہ ہے اور یہی اسکی مرضی ہے ۔

جو لوگ منطقی طور پر شیخ کے تصور صبر و رضا پر معترض تھے ان کا جواب شیخ نے دیا ہے ۔ منطقی حضرات یہ کہتے تھے کہ آلام و مصائب کا لازمی نتیجہ ایذارسانی ہے۔ شیخ رح اس اعتراض کے جواب میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ایک مسافر جو اپنی منزل پر پہونچنے کے لئے بےقرار و تیز گام ہے اسے دوران سفر میں چوٹ آجاتی ہے اور خون بہنے لگتا ہے مگر طلب منزل کی دھن اسے تکلیف کا احساس نہیں ہونے دیتی، البتہ جب وہ منزل مقصود پر پہنچکر دم لیتا ہے تو اسے اپنی تکلیف کا احساس ہوتا ہے[3] ۔ یہی عالم جنگ میں مصروف سپاہی کا بھی ہوتا ہے ۔ دوران جنگ میں بہادر سپاہی اپنے زخموں کو اپنی مصروفیت کی وجہ سے محسوس نہیں کرتا ہے[4] ۔ یہی حال عاشق الہی کا ہے ۔ آپ شیخ

---

۱ فوائد الفواد ص ۲۰
۲ ایضاً ۔ ص ۱۹۲
۳ ایضاً ص ۵۳
۴ ایضاً ص ۵۴

حمید الدین ناگوری کے حوالے سے ایک واقعہ بیان فرماتے ھیں کہ ایک شخص تھا جس کو ھزار بار کوڑے مارے گئے مگر اسے ذرہ برابر تکلیف نہ ھوئی - جب لوگوں نے اس کا سبب دریافت کیا تو اس نے جواب دیا کہ جب مجھ پر کوڑے پڑرھے تھے تو میں اپنے محبوب کی یاد میں محو تھا اور یہی محویت عدم احساس تکلیف کا باعث تھی[1] - یہ مثال فانی طالب و محبوب کی ھے جس کو مادی جسم میں دیکھا جاسکتا ھے لیکن جب خدا ھی محبوب ھو جو حسن مطلق اور لاثانی و لافانی ھے اور اس کے حسن کا مشاھدہ ھو تو اس وقت کیا کیفیت ھوگی؟ اس کا احساس کچھ اھل دل ھی کرسکتے ھیں -

امام الغزالی کے نزدیک رضا کے عالم وجود میں آنے کا سبب خدا کی محبت اور پاکیزگی روح ھے - پاکیزگی روح اسی وقت حاصل ھو سکتی ھے جب روح خدا سے بہت قریب ھوجائے - وہ شکوک و شبہات جو اس راہ کے چلنے والے کو منزل مقصود سے بھٹکا دیتے ھیں، اس وقت تک ختم نہیں ھوسکتے جب تک انسان خدا کے علم سے تہی دامن رھتا ھے[2] - وہ مزید فرماتے ھیں کہ کچھ لوگ جو اس بات پر یقین رکھتے ھیں کہ مصائب و آلام میں اور اپنی مرضی کے خلاف کام کرنے میں صرف صبر ممکن اور رضا ممکن نہیں ھے، محبت کا سرے سے انکار کرتے ھیں، بلکہ یوں کہنا چاھئیے کہ وہ محبت کی تاثیر ھی کے منکر ھیں[3] -

یہاں پر شیخ رح اور امام الغزالی کے خیالات میں کافی یکسانی اور ھم آھنگی نظر آتی ھے جو اس امر پر دلالت کرتی ھے کہ شیخ رح الغزالی کے نظریہ سے بڑی حد تک متاثر تھے -

محبت کی آخری منزل توکل ھے اور توکل خدا پر بھروسا کرنے کا نام ھے - ایک متوکل انسان خدا کے علاوہ کسی اور ذات پر بھروسا نہیں کرتا - بغیر توکل کے ایمان و عقائد میں پختگی نہیں آسکتی - بقول شیخ رح عقیدہ کی تکمیل اس وقت تک نہیں ھوتی جب تک ایک متوکل کی نظر میں ساری مخلوق اتنی ادنیٰ اور غیراھم نہ ھوجائے جتنا ایک اونٹ کا بال ھوتا ھے[4] - توکل کے تین مدارج ھیں- پہلا درجہ اس رشتہ یا تعلق سے تعبیر کیا جاتا ھے جو ایک موکل کا وکیل سے ھوا کرتا ھے - ایک موکل اپنے مقدمہ کی پیروی اور تائید کے لئے کسی ایسے وکیل کا انتخاب کرتا ھے جو ذھین و طباع ھونے کے ساتھ ساتھ اس کا دوست و ھمدرد بھی ھوتا ھے - اب ایسے موکل کو اپنے وکیل کی

---

۱ The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali P. 272

۲ ایضاً ص ۲۲۲ ۳ ایضاً ص ۲۷۳ ۴ فوائد الفواد - ص - ۱۰۱

طرف سے کسی قسم کا کوئی خوف لاحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس نے جو وکیل منتخب کیا ہے وہ ذہین و طباع ہونے کے ساتھ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس راسخ الاعتقادی کے باوجود بھی وہ کبھی کبھی اپنے وکیل کو مشورہ دیا کرتا ہے تاکہ وہ مقدمہ کی کلی طور پر پیروی کرسکے۔ ٹھیک یہی صورت ایک متوکل کو توکل کے حصول میں اس درجہ میں پیش آتی ہے۔ اگرچہ متوکل خدا پر کامل بھروسہ رکھتا ہے مگر کبھی کبھی اپنے حق میں بہتری کے لئے خدا سے التجا کرتا رہتا ہے۔

توکل کا دوسرا درجہ اس حیثیت کا سا ہے جس حیثیت کا حامل شیرخوار بچہ ہوتا ہے۔ ایک شیر خوار بچہ جب بھوک محسوس کرتا ہے تو وہ صرف رونے لگتا ہے۔ وہ کبھی ماں سے دودھ کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اسے اپنی ماں کی شفقت و ہمدردی پر کامل بھروسا ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس درجہ میں ایک متوکل خدا پر کامل اور یقینی طور پر بھروسا رکھتا ہے۔ وہ اپنے حال میں مست رہتا ہے اور خدا سے کوئی چیز طلب نہیں کرتا ہے۔

توکل کا آخری درجہ تمام مدارج سے بلند ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسی کہ ایک مردہ جسم غسال کی اطاعت کرتا ہے۔ جس طرح غسال کے سامنے مردہ جسم کوئی حرکت نہیں کرتا بلکہ کلی طور پر اس کی ہر حرکت غسال کی تابع ہے اسی طرح یک متوکل کامل طور پر خدا پر یقین رکھتا ہے اور اپنے آپ کو خدا کے حوالے کرادیتا ہے[1]۔ لیکن محبت خداوندی کے لئے دنیا سے ترک تعلق ناگزیر ہے۔ شیخ فرماتے ہیں کہ دن میں روزہ رکھنا، شب بیداری کرنا، اور کعبہ کی زیارت کرنا، مذہب کی اساس نہیں ہے، بلکہ مذہب کی بنیاد دنیا سے بے تعلقی میں مضمر ہے کیونکہ محبت خدا اور محبت دنیا دونوں ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے[2]۔ شیخ نظام الدین اولیاء اسیران محبت دنیا کی پرزور مذمت کرتے ہیں اور ان کو دنیا سے ترک تعلق کا درس دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تمام برائیوں اور خرابیوں کا سرچشمہ حب دنیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر تمام گناہوں اور نافرمانیوں کو ایک کمرہ میں بند کردیا جائے تو حب دنیا کی وہی حیثیت ہوگی جو اس کمرے کی کنجی کی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دنیا کی تمام نیکیوں اور فرمانبرداریوں کو ایک کمرہ میں بند کردیا جائے تو حب درویش اس کمرہ کی کنجی کا فرض انجام دے گی[3]۔ حب درویش سے شیخ کی مراد پاکبازی، پرہیزگاری، اور فقر کی زندگی بسر کرنا

---

۱ سیرالاولیاء۔ ص ۵۵۱ ۲ فوائد الفواد۔ ص ۸۵ ۳ سیرالاولیاء۔ ص ۵۴۴

ہے جو صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی روشنی میں بسر کی جاسکتی ہے[1] - لہذا شیخ نظام الدین اولیاء اللہ کی مخلوق کو اسوۂ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں جو اولوالعزمی، اعلیٰ حوصلگی، زهد و طاعت ، سرگرمی و خدمت وغیرہ کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے -

لیکن اب اس بات کی چھان بین نہایت ضروری ہو جاتی ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء لفظ دنیا سے کیا مراد لیتے ہیں؟ - آیا وہ لوگوں کو عیسائی راہبوں یا بدھ اور جین مذاہب کے بھکشوؤں کی طرح رہبانیت کی تعلیم دیتے ہیں یا وہ عوام کے اندر خدمت خلق اور عملی زندگی کی روح پھونکنا چاہتے ہیں -

شیخ رح لفظ دنیا کی تشریح کے لئے ان کے چار امکانی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں (۱) یا تو کوئی شئے ظاہر (Form) و باطن (Meaning) دونوں اعتبار سے دنیا ہے - (۲) یا ایک شئے نہ تو ظاہری اعتبار سے اور نہ باطنی اعتبار ہی سے دنیا ہے یا (۳) ایک شئے گو ظاہری اعتبار سے دنیا نہیں ہے لیکن باطناً دنیا ہے - یا (٤) ایک شئے گو کہ ظاہری اعتبار سے دنیا ہے لیکن باطنی اعتبار سے دنیا نہیں ہے -

(۱) وہ شئے جو ظاہراً و باطناً دونوں اعتبار سے دنیا ہے وہ ضرورت سے زیادہ دولت ہے -

(۲) وہ شئے جو نہ تو ظاہراً اور نہ باطناً دنیا ہے وہ خدا کی مخلصانہ عبادت و اطاعت ہے -

(۳) وہ شئے جو ظاہراً دینا نہیں ہے مگر باطناً دنیا ہے وہ خدا کی ایسی عبادت و اطاعت ہے جس سے مکر و فریب و ریاکاری کی بو آتی ہے -

(٤) وہ شئے جو ظاہر میں تو دنیا نظر آتی ہے لیکن باطن میں دنیا نہیں ہے - ایسے فرائض و ذمہداری کی ادائیگی ہے جو خدا کی جانب سے مخلوق پر عائد کی گئی ہے[2] -

شیخ کی مندرجۂ بالا توضیحات سے یہ بات بین طور پر واضح ہوجاتی ہے کہ لفظ دنیا کا اطلاق صرف دو اشیا پر ہوسکتا ہے - اولاً تو ضرورت سے زیادہ دولت پر، دوم مکر و ریا آمیز اطاعت خداوندی پر - لیکن انسانیت کی مخلصانہ خدمت یا انسانیت کی فلاح و بہبودی کی خاطر جد و جہد کرنا دنیا کے محدود تصور سے خارج ہے - انسانیت کی خدمت صرف دو ہی طرح سے کی جاسکتی ہے - اول تو ذہنی و فکری (Intellectual)،

۱ سیر الاولیاء - ص ۳۴۴ ۲ فوائد الفواد - ص ۱۳۰

طور پر دوم جسمانی و مادی (Physical) طور پر - سائنس اور فلسفہ کے میدان میں جو ترقیاں ہوتی ہیں ان سب کا تعلق انسانیت کی ذہنی و فکری خدمت سے ہے اور بنی نوع انسان کے مفاد کی خاطر جو مادی ارتقا عمل میں آتا ہے ان کا تعلق انسانیت کی جسمان و مادی خدمت سے ہوتا ہے - اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ نظام الدین اولیا لوگوں کو فکری و ذہنی، سائنٹفک اور مادی میدانوں میں ترقی کرنے سے منع نہیں کرتے - وہ جس چیز سے لوگوں کو باز رکھنا چاہتے ہیں وہ ریاکاری و مکاری اور فراوانی دولت ہے - بقول شیخ رح دنیا ایک درویش کی نظر میں نہ سونا ہے نہ چاندی اور نہ مادی اسباب بلکہ اس کی حیثیت اپنے معدہ یا شکم کی سی ہے - ایک انسان جو کم کھاتا ہے وہ تارک الدنیا ہے لیکن وہ انسان جو شکم سیر ہوکر کھاتا ہے وہ دنیا کے جال میں پھنسا ہوا ہے - کم کھانا کھانے سے یہاں مراد اخراجات کم کرکے دولت کی ذخیرہ اندوزی نہیں ہے بلکہ اس کی تہہ میں نفس کُشی و ایثار کا گرانقدر جوہر پوشیدہ ہے - اسے ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ ایک شخص میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ شکم سیر ہوکر کھانا کھائے لیکن اس کے پڑوس میں ایک ایسا شخص رہتا ہے جو عسرت کی وجہ سے فاقہ کررہا ہے - ایسی صورت میں صاحب وسعت شخص شکم سیر ہوکر کھانا نہیں کھاتا بلکہ اپنی خوراک میں اس غریب انسان کو بھی شامل کرلیتا ہے - اپنے کھانے میں اس بھوکے انسان کو شریک کرلینا یقینی طور پر اس شخص کے جذبۂ ایثار و نفس کُشی کی شہادت دیتا ہے - لیکن اگر وہ ایسی صورت میں شکم سیر ہوکر کھانا کھاتا تو بلاشبہ وہ دنیا پرستی اور نفس پرستی کا شکار ہوتا اور اس کا شکم ہی اس کے واسطے دنیا ہوجاتا - شیخ رح بذات خود اس اصول پر سختی سے عمل پیرا تھے - اس کا تذکرہ ان کے حالات زندگی میں صاف طور پر ملتا ہے - آپ کے پاس مال و دولت کی فراوانی ہوا کرتی تھی لیکن اس کے باوجود آپ نے مسلسل روزے رکھے - آپ اکثر سحری بھی نہ کھاتے - جب آپ کا خادم اقبال بہت اصرار کرتا تو آپ فرماتے کہ دلی کی مسجدوں اور دکانوں کے چبوتروں پر بہت سے بھوکے پیاسے درویش پڑے ہوئے ہیں ایسی صورت میں میں کیسے سحری کھاؤں؟[۲] اس سلسلہ میں وہ بی بی فاطمہ اور زیبا کا حوالہ پیش کرتے ہیں - بی بی فاطمہ فرماتی ہیں کہ وہ انسان جو روٹی کا ایک ٹکڑا اور پانی کا ایک گلاس دوسروں کو دیتا ہے اس کی اس زندگی اور آنے والی زندگی دونوں کے لئے یہ عمل

---

۱ فوائدالفواد ص ۷۲

۲ ایضاً ص ۱۷

باعث خیر و برکت ہوگا اور اس کا ثواب اتنا زیادہ ہوگا کہ ہزاروں رکعت نماز اور سیکڑوں روزے کا ثواب بھی اس کا مقابلہ نہ کرسکےگا[۱] - بی‌بی زیبا نے اپنی موت کے بعد شیخ رح سے خواب میں عرض کیا کہ میں اب تک دوبار دیدار الٰہی سے مشرف ہوچکی ہوں جس کا واحد سبب یہ ہے کہ میں دنیا میں کھانا تقسیم کیا کرتی تھی[۲]-

مندرجۂ بالا تفصیلات سے یہ بات صاف طور پر واضح ہوگئی کہ شیخ نظام‌الدین اولیا کا مفہوم ترک دنیا سے نہ تو راہبانہ طریقۂ حیات کو اپنانا ہے اور نہ ایسی زندگی بسر کرنی ہے جس میں جمود و تعطل کی سی کیفیت پائی جائے اور نہ اس سے مراد انسانیت کے اعلی اقدار و اوصاف کی تباہی و بربادی ہے بلکہ وہ تو کاروان انسانیت کو برق رفتاری کے ساتھ اپنے منزل مقصود (عشق الٰہی) کی سمت بڑھنے کی دعوت دیتے ہیں - وہ تمام بنی نوع انسان کے حریم دل میں شوق و ذوق اور جذبات و آرزو کی شمع فروزاں کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ محرک و فعال رہگذار زیست کے راہی بن سکیں- وہ تمام بنی نوع میں انسانیت کی ایسی سچی اور مخلصانہ خدمت کا جذبہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جو دنیاوی حرص و طمع سے بالکل پاک و صاف ہو، جس میں خودغرضی و ہوس‌پرستی کا ذرہ برابر بھی شائبہ نہ ہو- آپ فرماتے ہیں کہ ترک دنیا کے یہ معنی نہیں کہ انسان عریاں و برہنہ رہے یا صرف لنگوٹ باندھنا شروع کردے بلکہ لباس پہنے اور غذا کا استعمال کرے لیکن ایک بات یہ ذہن‌نشین کرلے کہ جو کچھ بھی وہ حاصل کرے اس کا استعمال برابر جاری رکھے تاکہ اس سے ذخیرہ اندوزی کا جذبہ پرورش نہ پاسکے اور ساتھ ہی ساتھ وہ دنیاوی حرص و طمع کے دام رنگیں کا اسیر نہ ہوسکے-

---

۱ سیرالاولیاء ص ۲۱۰

۲ ایضاً ص ۲۸۸

سراج المعرفت

از

جناب قاضی عبدالودود صاحب، پٹنہ

سراج المعرفت[1] کے صفحۂ اول میں عبارات ذیل مرقوم ہیں : بعونہ تعالی و حسن توفیقہ نسخہ متبرکہ الموسوم / بہ سراج المعرفت و منہاج رحمت / از تالیفات سراج[2] الفقہا ضیاء العلما / مولوی مفتی سید رحمت علیخاں بہادر در مطبع سلطانی طبع شد

ص ۲ سے غالب کا دیباچہ جو اردوے معلی حصۂ دوم میں شامل ہے، شروع اور ص ۱۱ میں ختم ہوتا ہے - ص ۱ میں بسم اللہ الخ کے بعد ۸ سطریں ہیں، لیکن کتاب کا مسطر ۱۳ سطری ہے - سطر اول یہ ہے : «سبحان اللہ آدمی اور خدا کی حمد و شکر کا دعوی و حمد» - اردوے معلّی[3] میں دیباچے کا متن ہے، وہ اس کتاب کے متن سے کہیں کہیں مختلف ہے، - ذیل میں کل اختلافات درج کیے جاتے ہیں :

ص ۳۴۲ اردوے معلی حمد = سراج معرفت و حمد - ص ۳۴۲ کشت = کسب، ص ۳۴۳ شکر ضروری ہے = شکر ضرور ہے - بیت ص ۳۴۳ علیٰ نبینا و علیہم = علیہم و علیٰ نبینا ص ۳۴۳ الھادین = الھاویں، ص ۳۴۳ دکھا دین = دکھاویں، ص ۳۴۳ رھے = رہے، ص ۳۴۳ اُس سے اُسی = اوسی (کذا)، ص ۳۴۳ ہمارے اس = ہم کو اس، ص ۳۴۳ الآ اللہ = الااللہ محمد رسول اللہ فدخل الجنة بلا حساب، ص ۳۴۳ سنے = سنیے - بارے آگے چلے اور زبان قلم سے کچھ اور اسرار سنے، ص ۳۴۳ جس سے فیض = جس کو فیض، ص ۳۴۳ یکے سوے خلق = دگر سوے خلق، ص ۳۴۴ صاف از = صاف اور از، ص ۳۴۴ کی ترجیح = کو ترجیح، ص ۳۴۴ چلی آتی = چلی جاتی، ص ۳۴۴ چلا جاتا = چلا آتا، ص ۳۴۴ قیامت تک = قیامت، ص ۳۴۴ زبردست = زبردست اب، ص ۳۴۴ بسیط و = بسیط، ص ۳۴۴ اولیا اللہ = اولیاے

---

۱ یہ کتاب جوکمیاب ہے جناب خلیق احمد نظامی کی ملک ہے، اور میں ان کا نہایت ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے مستعار دی - کتاب کا پورا نام سراج معرفت و منہاج رحمت ہے -

۲ سراج الفقہا ضیاء العلما ممکن ہے خطاب ہوں -

۳ پیش نظر نسخہ مطبع کریمی لاہور کا چھپا ہوا ہے - اس کا امکان ہے کہ اس میں طباعت کی غلطیاں ہوں -

الله، ص ۳٤٤ نفوس = نقوش[1]، ص ۳٤٤ وہم سے مشاھدہ=وہم کے مشاھدہ، ص ۳٤٥ دھکیل = ڈھکیل[2]، ص ۳٤٥ نفوس کو = نفوس، ص ۳٤٥ حق سبحانہ = حق سبحانہ تعالیٰ، ص ۳٤٥ شاھنشاھی = شاھنشاھی خلیفۂ روے زمین نائب حضرت ختم‌المرسلین، ص ۳٤٥ شاہ کو جو = شاہ کو اور اختیار و اقتدار دے ان کو ھفت کشور پر بلکہ فرماں روا کرے چرخ و اختر پر کہ یہ، ص ۳٤٥ رھے ھیں = رھے ھیں بہت، ص ۳٤٥ قربان ھو = قربان، ص ۳٤٥ فرمائیے = فرمادیے، ص ۳٤٥ اسداللہ خان = اسداللہ، ص ۳٤٦ جی میں = چونکہ یہ دردمند واسطے دعاے دوام دولت خاقانی کے بہانہ ڈھونڈا کرتا ھے جی میں، ص ۳٤٦ لکھے اور پھر میں = لکھے بن کہے بنتی نہیں چشمداشت یہ ھے کہ بحر عطوفت سلطانی کہ منبع اُس کا باران رحمت یزدانی ھے جوش میں آوے اور اس پا شکستہ جگر خستہ کی دستگیری کریں کہ میں، ص ۳٤٦ بادشاہ سے کیا عجب ھے کہ دو برس کی تنخواہ دے کر مجھ کو = میرے پیر مرشد برحق سے کیا عجب ھے کہ اپنے خانزاد (کذا) کو، ص ۳٤٦ جس میں سواے = جن میں سواے، ص۳٤٦ پھر آوے ۔ فرد، ص ۳٤٦ خلخ =خلخ و

ص ۱۱ میں دیباچۂ غالب کے بعد عبارت ذیل ھے : « برضمائر اھل بصائر مخفی نہ رھے کہ یہ رسالۂ وجیزہ مشتمل ھے اوپر ایک مقدمے اور چند فصول اور ایک خاتمے کے » ۔ مقدمہ اسی صفحے سے شروع ھوکر ص ۱٦ میں تمام ھوتا ھے ۔ مقدمے کی کچھ عبارات یہ ھیں (ابتدا کے عبارات نقل ھوئے ھیں) :

پوشیدہ نہ ھے (کذا) کہ حاصل کرنا علوم باطن کا مشروط ھے ساتھ چند آداب کے اور طالب راہ خدا کے دو ھیں، تابع و متبوع ۔ مراد تابع سے مرید اور سالک اور شاگرد ھیں، اور متبوع سے پیر اور اوستاد (کذا) و معلم، اور غرض متبوع سے وہ ھے کہ لیاقت اور اھلیت ارشاد کی رکھتا ھو، گو کوئی اوس (کذا) سے مستفید اور متبع اوسکا (کذا) نہووے (کذا) نقصان نہیں وہ بذاتہ کامل راہ خدا ھے، اگر پیرو شریعت غرا کا ھووے، اور شناسا خطرات نفسیہ اور (کذا) شیطانیہ اور ملکیہ وربانیہ کا جب‌کہ مولوی روم . . فرماتے ھیں . .

اے بسا ابلیس مردم روے ھست　　پس بھر دستی نباید داد دست

اور حافظ شیراز ارشاد کرتے ھیں :

نقد صوفی نہ ھمہ صافی بیغش باشد　　اے بسا خرقہ کہ مستوجب آتش باشد

---

۱ یہ صریحاً غلط　　۲ ڈھکیل

اور عارف بمنقصت خطرات اور دانا بعلل امراض باطنیه اور صارف همت مرید کا بجانب عین الحقیقت حقیه محمدیه اور مزیل اون (کذا) امراض بنصایح (کذا) قرآنیه و حدیثیه اور کشش باطنیه کے اور باز رکھنے والا عوایق (کذا) ضارهٔ ابلیسیه سے که داعی الی النار هیں . . اور واجب هے شیخ پر اتباع شریعت ظاهریه . . اور واجب هے اوپر شیخ کے که مطلع اور آگاه نکرے (کذا) مرید کو اسرار اپنے پر اور واقف نکرے خواب و خور و پوش اپنے پر . . اور واجب هے شیخ پر ملاقات اور صحبت کرنی ساتھ شیخ هم‌عصر اپنے که فیض باطنی اور علم ظاهری اور زهد و ورع میں اولی اور افضل اوس (کذا) سے هووے اور اگر ایسا نکرے . . متکبراور مرائی هے . .

جا بجا سے مختلف فصول کے اقتباسات درج کئے جاتے هیں :

(۱) اور شرایط مرید سے وه هے که . . عامل هووے اوپر ارشاد اور فرمودهٔ شیخ کے خواه موافق هو اُس کی طبیعت کے خواه مخالف، اور شیخ پر هرگز اعتراض نه کرے که ارشاد اس کے سے تجاوز اور انحراف سبب هے سدّباب تعام و تعلیم کا اور علت فرمودهٔ شیخ کی سمجھے یا نه سمجھے، اُس پر عمل کرے، اپنی طرف سے اُس میں کچھ تصرف نه کرے . . اور واجب هے که مطالب اپنا اوپر شیخ کے ظاهر کرے، اگر شیخ جواب فرماوے فبها، وگرنه اپنی طرف سے باصرار طالب جواب نهووے (کذا) که بے ادبی هے ص ۱٦ -

(۲) شرائط ارادت سے یه بھی هے که جو طریق شیخ نے فرما دیا هے اُس کو سب طریق سے اولی اور اشرف جانے . . جلال و هیبت شیخ سے هر دم خایف (کذا) و هراساں رهے، اور بےشعور و ادراک مجلس سماع میں حاضر هوکر مقلدانه زمزمه اور ترقیص نکرے (کذا) شیخ کو لازم هے که اُسے عتاب و سرزنش فرماوے، اور شیوخ سے گاهے اگر کوئی امر خلاف شریعت سرزد هووے حمل برخطا نه کرے، بلکه ربودگی اور سکر پر محمول کرے، لیکن، اگر صاحب ایسی (کذا) کو حاکم شرع بمقتضاے شریعت عتاب و عقاب کرے ماخوذ و معتوب نهیں، اور مرید کو چاهئیے (کذا) که امانت اسرار که شیخ نے اُس کو تعلیم فرمائے هیں . . کسی پر ظاهر نه کرے» ص ۱۸ و ۱۹ -

(۳) درخت خودی کو بنیاد سے اوکھاڑے (کذا) تا اپنی ذات میں گلزار تجلیات واجب الوجود مشاهده کرے اور کشتیِ فنا میں که عبارت هے لااله سے سوار هوکر منظورات

و معلومات کو تحت سے فوق تک معه (کذا) ذات اپنی کے لا میں کھینچے یا دریائے هویت میں سیر کرے اور اثبات الا اللہ میں غوطه مارے اور بمقام بقا پہنچے ص ۲٤ ۔

(٤) اور سالك کو لازم هے که عالم موجودات میں دل اپنا بینا اور روشن کرے اور اپنے دل میں کسی موجود کا وجود نه دیکھے ، اور جانے که کوئی بجز ذات واجب الوجود موجود نہیں ، اس لئے که تمام مخلوقات متجلی بتجلیات واجب الوجود کیے هیں اور سب ساتھ اس کے قایم (کذا) هیں واجب الوجودحق سبحانه هے ، سوا اس کے جائز الوجود اور ممکن الوجود هیں اس واسطے که ذات باری عزاسمه کو ابتدا انتہا نہیں ، همیشه تھا اور همیشه هووے اور تمام منظورات جائز الوجود هیں ، ابتدا اور انتہا رکھیں اور همیشه موجود نہیں اور کل معلومات کو ممکن الوجود کہیں ، اس لیے که عالم میں معلوم دیں ، اور شریک باری کو ممتنع الوجود کہیں اس لیے که حق تعالیٰ لاشریک اور لامثال هے ص ۲۹+

(٥) قول هے موحدین کا که ایک نور نے بصور متکاثره و متنوعه اور بکسوات متضاده نمود و ظهور کیا هے ۔ کہیں بصورت لیلی و مجنوں اور وامق و عذرا کے ظهور کیا هے ، وهی هے که بچشم مجنوں اپنے جمال پر لیلی میں نظاره کرکے اپنے تئیں دوست رکھتا هے ، پس جس کو که انسان دوست رکھے ، اور اس کی طرف متوجه هووے وهی هے ، اگرچه دیکھنے والا نه جانے ۔ ص ۳۹ ۔

(٦) بیان ذکر انهد کا اور وه آواز لا هے ، طریق اس کا یه هے که دو زانو قبله رو بیٹھے ، دونو (کذا) سرین کو اوپر سرکف پا کے رکھے اور دونو (کذا) نر انگشت کو پس گوش اور دونوں سبابه کو سوراخ دونوں گوش میں اور باقی تینوں انگشت کو برابر استاده رکھے اور دونوں آنکھیں بند کرلے اور ساتھ ذکر هو کے دامیں (کذا) مشغول هووے ، وهاں سے آواز لا برخاسته هووے ، یعنی وجود غیر ممکن نہیں ، لیکن ، جو که یه عمل بحبس دم هے ، شرط یه هے که ابتدا میں غذا رقیق کھاوے اور خلوت اختیار کرے اور آمیزش بمردم کم جو ابتداء (کذا) مجاهده میں کسی طرح کا ضعف معلوم هووے اندیشه نه کرے اور عمل میں مشغول رهے ص ۷۷ ۔

(۷) جو که وقت دخول شهر یا خروج هزار بار کہے خدائیتعالیٰ (کذا) اسے خوف و خطر سے مصئون (کذا) و مامون رکھے ۔ جو کوئی کلمه بحضور و فکر تمام هزار بار پڑھکر بجانب ظالم جبار اور عنید بدکردار کے دم کرے حق جل جلاله اسے پائمال (کذا)

کرے اور نیست و نابود .. جو کوئی چاہے که اطلاع اوپر غیوب کے اسے حاصل ہو اور اسرار ملک و ملکوت منکشف بذکر کلمه مداومت کرے ص ۱۰٤+

(۸) اور چشتیه کے ہاں صلواۃ معکوس ہے ، نہیں پائی حدیث اور نه قول فقہا سے سند اُس کی که اعتماد کریں ہم اُس پر ، اسی لئے چھوڑ دیا ہم نے اُسے ۔ ص ۱۸۰ ۔

(۹) « طریق توجه دہی بمریدین جس طرح (کذا) که اب درمیان بعضے بزرگوں کے رواج پایا ہے ، حضرت و اصحاب کرام کے زمانه (کذا) اور اسلاف عظام کے مشایخ (کذا) سے نه تھا ۔ جس طرح سے که اب توجه دینا مروج ہوا ہے ، اگرچه بدعت ہے لیکن چونکه تمسترشدین (بمستر شدین ؟) مفید ہے ، مستحسن ص ۲۱۲ ۔

(۱۰) قول ہے اہل تحقیق کا که مرید . . . بوقت سلوک علم و خبر اوپر ترقی اپنے کے نہیں رکھتا ، اگرچه روز بروز مراتب و کمالات اس کے به ترقی (کذا) ہیں ، شیخ ترقی اس کی جانتا ہے اور بشارت مقامات اسے دیتا ہے جیسا که خربزه (کذا) اپنی پختگی سے کچھ آگاه و خبردار نہیں ، اس طرح مرید روز بروز بنظر توجه شیخ ترقی جدید رکھے تاکه بحد نہایت کمالات انسانی پہونچے اور اسے کچھ خبر اپنے کمالات سے نہووے (کذا) شیخ تمام حالات و مقامات اس کے دریافت کرتا ہے اور بعد وصول اس کو خلافت دیکر اذن و اجازت ارشاد مریدوں اور مستفیدونکا (کذا) فرماتا ہے ، پس وقتی که مرید ماذون بارشاد متوجه بتربیت مریدین ہوتا ہے اور اثر تربیت اپنے کا ان میں مشاہده کرتا ہے ، اس وقت بشارات شیخ پر ایمان حقیقی عیانی لاتا ہے ، جیسا که پہلے اس سے ایمان تقلیدی لایا تھا ، اس وقت یقیناً جانتا ہے که میں کامل میں مکمل ہوا ہوں » ص ۲۱۷ ۔

(۱۱) سالک جمیع ذوات اشیاء کو پرتو نور تجلی ذات احدیت میں فانی پاوے اور تعینات عدمی بوجود فنا کے توحید ذاتی میں مرتفع ہوویں که کسی شے کو غیر حق نه دیکھے اور وجود اشیا کو وجود حق پہچانے اور بچشم حق بیں عارف کے کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلاّ وجهه آوے اور بجز واجب‌الوجود دوسریکو (کذا) موجود نه دیکھے اور خیال غیریت و اثنینیت نزدیک اس کے محال ہووے اور اس مرتبے کو متحققین مرتبۂ فنا کہیں اور صاحب اس مقام کا جمیع ذوات و صفات و افعال اشیاء کو مضمحل و متلاشی باشعۂ انوار ذات و صفات و افعال حق پاوے اور کل من علیہا فان بنظر اس عارف کے ظاہر ہووے اور یه مقام تحقق ہے بوجود حقیقی بے عدم اور علم ہے بے جہل اور قدرت ہے بے عجز ۔ یه ہے بیان توحید وجودی اور شہودی کا که نزد اکابر فریقین مقرر ہوا ہے ۔ ص ۲۳٦

بذکر خیر تو داریم آرزو یا غوث　ز یاد تو دگرم نیست مو بمو یا غوث
توئی که نام تو باشد محمد ثانی　توئی که یاد تو گویند چار سو یا غوث

اور اس غزل کو بحصول مقصد که قاری رکھتا ہو قبولیت اور تاثیر تمام ہے چنانچه متوسلان خاندان برکاتیهٔ غوثیه بعد ادائی (کذا) دوگانه پس نماز مغرب رو بجانب عراق کر کے یه غزل پڑھتے ہیں اور بمقصد و مطلب پہنچتے ہیں ص ۲۵۷

(۱۳) اور مومن کے پانچ نشان ہیں مرض دائم اور حزن دائم اور صوم دائم اور بسطالیدین . . . اور نماز ص ۳۲

(۱٤) بحکم شرعی اجرای حدود و قصاص اور دیت و تعزیز میں مُداهنت اور سستی نه کرے ـ ص ۳۵

(۱۵) متصوف که بتکلف صوفی بنتا ہے حقیقت میں صوفی نہیں ، صوفی اسے کہتے ہیں جو نمکزار حقیقت میں گر کے نمک ہوجاوے ص ٤۱

(۱٦) طریق مراقبه جیب القمیص کا ـ طالب کو ضرور ہے که سب وقت اپنے تئیں بصورت شیخ خیال کرے یہانتک (کذا) که صورت اپنی فراموش کرے ص ٤٤

(۱۷) سر حلقه اس سلسلے کے حضرت شاه بدیع‌الدین مدار که بچند واسطه بحضرت عبدالله علمدار حضرت . . . صلی‌الله‌علیه وسلم پہونچے ہیں اور بحضرت . . ابوبکر . . . سلسله ان کا منتہی ہوتا ہے تقوی و طہارت میں بہت تردد و مبالغه رکھتے تھے جو کوئی اپنے تئیں بمریدان حضرت . . مدار منسوب کرے اور مرید ہووے اگر قدرے شرع شریف سے منحرف و برگشته ہووے بلا میں پڑے ص ۱٦۳ ـ

(۱۸) قول ہے شیخ عبدالرحیم والد شاه ولی‌الله کا که نفی و اثبات بہت مفید ہیں . . . شاه ولی الله . . نے دیکھا ایک عورت کو مخلصات شاه عبدالرحیم . . . سے که کہتی تھی لفظ الله ہزار مرتبه ایک دم میں بلکه اس سے زیاده بھی ص ۱۸٤ ـ

(۱۹) بایزید بسطامی . . . نے بقرب وقت سفر اور رسیدگی کمال کے فرمایا که کہنا میرا کسی روز سبحانی ما اعظم شانی ، زنار تھی میں اسے توڑتا ہوں اور کہتا ہوں لااله الاالله محمد الرسول الله ص ۳۲٤

(۲۰) عمر مرد قوی عظیم الرجولیت تھا (بعد قبول اسلام) . . . مسجد سے باہر آئے ناگاه پدر ان کا روبرو آیا ، کہا دین سے روگردانی کی تو نے ، بمجرد کہنے اس سخن کے سر . . . . کا تن سے جدا کیا ص ٤۲۸

خاص الفاظ و طرق استعمال :

مرید بمنزله علیل کے هے ۱۳ ، دیوے ' مباسطت ۱٤ ، ترحیض ، لڑکائی ۲۳ ، بحار ، بلدان ، اثنینیت ۲٦ ، معمور و آبادان ، اعمال نا محموده ۲۷ ، تانس ، دل بستگی و لگاؤ ۲۹ ، ماکول ۳۱ ، بسط الیدین ۳۲ ، ناظر اور بینا ۳۳ ، عباد و مداهنت ۳۵ ، بمحرمات شرعی نظر شهوانی نه کرے ۳٦ ، بارقه ، مزروق ، پُر مُر اور تلخ ۳۸ ، اطعمه ٤۰ ، متصوف ٤۱ ، ظلمانی ٤۳ ، وقتیکه ٤٥ ، متلبس بلباس ' متلون بلون ، کافری ٤۹ ، افعال مرضیه ٥۰ ، متباین ٥۳ ، استمرار و استقرار ٥٤ ، استدامت ، انفصال ٥٥ ، لوث ضلال ، محاضره ، تلوین ٥٦ ، طوالع ، لوائح ' لوامع ، سرعت و شتابی ، بعضے ، طوارق و بوارق ، الفاظ متقاربة المعنیٰ ' صحو ٥۷ ، مکاشفین بحقایق الغیوب ، تکثر ٦۰ ، سینه ٦۱ ، کیمات ٦٥ ، بحرکت مثقله ٦۷ ، بوقت فروگذاشت اور بالا کشید دم کے ۷۰ ، مواظبت ۷۱ ، مختلم ۷۲ ، ذاکر مذکور میں محو ۷۳ ، ضربات ۷۸ ، انشراح ۷۹ ، مرتسم ۹۰ ، احاد و عشرات ۹۲ ، بمد و شد ۹۸ ' صدقات نافله ۱۰۰ ، امتثال باوامر و اجتناب از نواهی ۱۱۰ ، مرتاض ، مصقله ۱۱۱ ، تجلیه ، زیرینه ۱۱۲ ، فرودینه ، کتفین ۱۱۹ ، علماء قشر ۱۲۷ ، سبابتین ۱۳۱ ، اذنین ' متداخل ۱۳٤ ، نامرضیات ۱۳٥ ، قاصر و خاسر ، حیز تحریر ۱۳٦ ، فوق المعتاد ۱٤۳ ، مخفی و مستور ۱٤۷ ، برانگیختگی شوق ۱٦٦ ' قوی التوجه ۱۸٥ ' مظنه ۱۹۱ ' بمجامع همت اپنی کے ' بکرات و مرات ۱۹٥ ' لازم پکڑے ۱۹٦ ، مبالات ۱۹۷ ، ان سے حساب نه پکڑے ، متعذر ۱۹۸ ، مسلوب العقل ۱۹۹ ، ذهولت ۲۰۰ ، متحسنه ۲۰٦ ، اشراف خواطر ۲۱۱ ، توجه دینا ۲۱۲ ، مثبت الحجاب ۲۱۳ ، مرتفع الحجاب ، فیوضات ۱۹٤ ، متحتم ۱۹٥ ، خطرات که حاوی دل اس کے کے رهتے ۱۹٦ ، مسترشد ۲۱٦ ، رنجیده و کشیده ۲۱۹ ، صادق الارادت ، بین بین ۲۲۲ ، تمام اعضا ، زمین اور مافیها ۲۲۳ ' کماینبغی ۲۲٤ ، مرتبه نایافت ۲۲٥ ، خلو ۲۲٦ ، قبولیت ۲۳۳ قباحت و شناعت اشیا میں لنفسها نہیں بلکه اعتباری هے ۲۳٥ ، رایحه کریهه ، مقام طمس ۲۳٦ ، مضمحل و متلاشی باشعهٔ انوار ، استدراج ۲۳۷ ' اقویٰ ۲٤۰ ، الطف ' اذلال ۲٤٥ ، مولفة القلوب غنایم ' شواغل و طوالق ۲٤۷ ، مقتبس ۲٤۸ ، مشکواة نبوت ، اطاطه ۲٤۹ ، امتثال فرمان بجلاوے ۲٥۱ ، نارسیدگی بمدعا ۲٥٥ ، موهوبی ۲٥۸ ، اغشیه تقیدات ۲٥۹ ، مکحل ، هموم و غموم ۲٦۰ ، نظارت ۲٦۳ ، طالب عتیق هو نه رفیق ۲٦٤ ، نوشیدگی ، زایل و متلاشی ۲٦٥ ، مادح ۲٦۸ ، تغیراکوان ، منوط ۲۷۰ ' بملاحظه اس معنی کے ، تعدد و تکثر ۲۷۱ ، جانا چاهیے که خلاصه ۲۷۲ ، مصقل ۲۷٥ ، موصل الیٰ غیرالله ۲۷۷ ، مشابه ۲۸۸ ، منسی و فراموش ۲۸۹ ، عایق '

عاطل ۲۹۶ ، ذو نسبتین ۳۰۲ ، نعاس ۳۰۳ ، موالید ثلثه ۳۱۰ ، سکینہ ۳۱۳ ، انقلاع ، توارث ۳۱۹ ، مرمود ۳۲۱ ، ذوق متکاثر ۳۲۲ ، مقصد اقصیٰ ۳۲۳ ، زنارتھی ، حبط و نابود ۳۳۵ ، شطحیات ، حفظ مراتب بجا لاوے ۳۳۶ ، اھل حوائج ۳۳۷ ، چرمدان ۳۳۸ ، عوالم ۳٤۱ ، رسالہ ... کہ بحل و حرمت اشیا حکم کرتا ھے ۳٤۳ ، خیزش ۳٤٤ ، مخفی و پوشیدہ ۳٤٦ ، بوزیدن ھوا ۳٤۷ ، حرکت و جنبش ، تحری ۳٥٤ ، نظایر اس کا ، دفعتاً (کذا) واحدۃً ۳٥۳ ، مکتفی ۳٥٤ ، بے حجب و نقاب ۳٥٦ ، مبغوض و ممقوت ۳٥۸ ، جیسیکہ (کذا) اکثر طرق اور راھونمیں (کذا) اوپر حیاض و عیون کے ۳٦۲ ، عرصہ تیس سال کا ۳٦۳ ، مشتہیات ، سیہ گوش ۳٦٥ ، مقاصد خطیر ، مقام و جگہ ، بساتین ۳٦۷ ، اضعاف اس کے غفران و رضوان ۳۷۱ ، پاداش بدی کی بدی ۳۷۹ ، مالا نہایت ۳۸۲ ، نار گلزار ھوئی ، کفرستان ۳۸۳ ، سباح ۳۸٥ ، الی غیرالنہایت ۳۸٦ ، منقطع اور بریدہ ۳۸۷ ، نغز ۳۸۸ ، تحسر ۳۹۰ ، مظلم و تاریک ۳۹۳ ، مفاخرت ۳۹٤ ، علقه و مضغه ٤۰۰ ، نوی اور کہنگی ٤۰٤ ، دختر شاھد ٤۰٥ ، چرک ، گور بنانا ٤۰٦ ، عقول جزئی ٤۰۷ ، بہرہ مندی اور مقصود رسی ، مشمر ٤۰۸ ، جنود ٤۱۰ ، یہاں سن معتبر نہیں مار آسن چاھیے مار آسن وہ ھووے کہ تمام انجاس عالم پاک کرے ٤۱۳ ، گفت و ضبط میں نہیں آتی ٤۱۸ ، اجسام معلول و رنجور ٤۱۹ ، طاغی ٤۲۹ ، مشارق انوار ٤۳۲ ، ظرفیت ٤۳۳ ، پھر جب سپیدۂ صبح مانند نفخۂ اسرائیل فرات (؟) اجسام ان کے زندہ کرے ٤۳٤+ اعمال و اکساب ٤۳٤ ، فرزند کو تعلیم کیا تھا کہ ٤۳٥ ، گوشمالی دیویں ٤۳۸ ، عدول حکمی ، جیسیکہ (کذا) مثلاً کوئی دریا میں آیا ٤٤۰ ، منصوب کہا ٤٤٤ ، حاشا و کلا ٤٤٥ ، امور مذکورہ ٤٥۲ ، تماشا اس کے میں گستاخ ٤٥۳ ، ایجادالشئی لنفسہ ٤٥٤ ، منتفی ، روح و راحت ٤٥٥ ، امر نامشروع ٤٥۸ ، بنفس الامر ٤٦۲ ، دوکان (کذا) ٤٦٤ ، حرکت میں برکت ھے ، شہور ٤٦٦ ، اوجاع و مخاویف ٤٦۷ ، مثل اسپ زیرک کے کہ ایکبار (کذا) مہماز کھا کر ٤٦۹ ، آفت و آسیب پہنچے ٤۷۰ ، فلانا بیٹا میرا ھے ٤۷۳ ، جزء منفصل ، پر توہ ٤۷۸ ، قلتبان ٤۸۱ ، شریعت غرا ٤۸۲ ، اقالیم ٤۸٤ ، آتش مضمرہ ، بکبریت جوانی اور نفت مجازات ٤۸٥ ، فرونشینی ، تونگری (کذا) ، اس مدت چار سو برس میں ایکرنوز (کذا) اسے نامرادی اور درد سر نہ ھوا ٤۸٦ ، طوق افلاس ، بین الجمهور ٤۸۷ ، ذوی الحاجات ، بستگی ، وہ چار سو نفر تھے درویشان مہاجرین سے ٤۸۸ ، مقدوح و مجروح ٤۸۹ ، خرقۂ طامات ، نکوهش ٤۹۰ ، اپنے تئیں علم و انگشت نما کرنا بلباس مخصوص ٤۹۱ ، ملوم و مذموم ، افعال شنیعہ اور فضایح صریحہ ، ادراک جلائل جودواحسان کا ، راستا ٤۹٥ ، چپا ، بحدیکہ

۴۹۹ ، فتحیاب ۵۰۰ ، علایق و عوایق ، ساطع ولامع ۵۰۲ ، خامۂ ترقیده زبان ۵۰۳ ، اکل و شرب ، اربعین ۵۰۸ ، جمادی الثانی ، متخلخل ، بنابر جماعت ۵۰۹ ، تکبیر افتتاح پاوے ۵۰۹ ، بلا نفی ۵۱۱ ، فتوحات غیبی ۵۱۲ ، قبض و بسط ، شبعیت ۵۱۳ ، مندفع ۵۱٤، مداومت ۵۱۵ ، تحیز و تحدی ، جوش و خروش نہ فرماویں ۵۱٦ ، تسوید بعض مقامات کی ہنگام تشتت بال اور کمال تفرقہ ملال میسر ہوا (کذا) ۵۱۷ ، اس جہت سے سیاق عبارات ایک نسق پر براید (کذا) نہیں ہوا ، مقرون بشرف قبول ، ظلوم و جہول ، مخدرہ ، پسندیدۂ انظار بالغ نظران باوفاق ۵۱۸ ، ابطال ، رسالہ وجیزہ ، تشئید مطالب عالی کی ،

تنگ گیری نہ کرے کسی کے ساتھ ۱۳، مریدوں خلوت نشین ۱۵ ، بجانب باجوط ۱۸، فتوح و پیشکش ۲۱، تونگری (کذا) ۲۳ ، معیت ۲۷ ، افعال نا مشروعہ ، ذاکر و مذکور ۲۸ ، آکل و ماکول ۳۱ ، ذکراره ۹۸ ، دسومات ۱٤۲ ، شغل آئینہ ۱٤٤ ، شغل خیال با خیال ۱٤۵ ، شغل سیرالی‌اللہ ، شغل کنزالاسرار ۱٤۷ ، شغل مبدا و معاد ، شغل آسمان ۱٤۷ ، شغل ہفت پیکر ۱٤۹ ، شغل عالم خفائی ۱۵۰ ، فکر انبیا ، ذکر گنج اسرار ۱۵۱ ، شغل فانی و باقی ۱۵۳ ، شغل نفی فی النفی ، شغل النفی عین الاثبات ۱۵٤ ، شغل خلوت در انجمن ، شغل ہوش در دم ، شغل نظر ہر قدم ، شغل سفر در وطن ، تا اخلاق محمودہ انتقال کریں ۱۵۵ ، بحضور حق پیوستگی ، حضوریت محافظت دم ۱۵٦ ، خویشی اور آشنایی دیوے ۱۵۷ ، تازی و فارسی و ہندی ، شغل حبس دم ، چاہیے کہ تواس پر مواظبت(مواظب؟) ۱۵۸ ، بخدمت شیخ اپنے کے عرض کیا ، اس نے بتواضع اجابت کی پیر مرد . . نے ترتیب ان (کذا) من عن (کذا) نقل کی ، دونو پانو ، زبان بکام چسپیده ۱۵۹ ، بقوت مزاج طاق طاق زیادہ کرے ۱۵۹ ، ام الدماغ ، شغل محمودا ، شغل پیران قادریہ ۱٦۰ ، شغل پیران چشت ۱٦۱ ، شغل پیران سہروردیہ ۱٦۲ ، شغل پیران فردوسیہ و شطاریہ ، شغل پیران مداریہ ، اقلام اربع ، ٤۷ ، برودت ، یبوست ، ربوبیت ٤۹ ، عبودیت ۵۰ ، مطاوعت ۵۱ ، علم‌الیقین بنظر و استدلال حاصل ہووے اور عین الیقین بطریق کشف و حوال اور حق‌الیقین براہ انفصال لوث ضلال سے اور لکھا ہے کہ علم‌الیقین حصہ ہے اولیا کا ، اور عین‌الیقین بہرہ ہے خواص اولیا کا اور حق الیقین حظ انبیا کا ۵۵ ، محاضرہ ، لوامع ۵٦ ، لغوت محمودہ ۵۷ ، تفاصل ۵۸ ، مستغفر ۵۹، تکاثر ٦۰ ، زندقہ ، خرق عادت . . . جوکہ مجاذیب و اطفال یتیم سے سرزد ہو اسے معونت کہیں ٦۳ ، استادگی کرنا ، مخلوقی ، بحرکت مثقلہ ٦۷ ، بوجہ اتم ٦۹، پاس انفاس ۷۰ ، اجتہاد و کوشش کرے ۷۱، ایضاح ۷۲ ، تلوین ۷۳ ، ذکر چہار ضربی ۷۷، ذکر دوازده ضربی ۸۳ ، ذکر غیر متناہی ، ذکر کروبیوں کا ۸۵ ، ذکر ثلاثی گنبذی (کذا) ، ذکر

مدورالحلق ۹۲، ذکر حدادی ۹۳ ، ذکر بودله ۹۵ ، ذکر امهات ۹۶، ذکر جاروب ۹۷، ذکر نفی و اثبات ۹۹، پرشکم کھانا عادت هے ستوروں کی ۱۰۰ ، ملکوتیات و جبروتیات ۱۰۳، ذکر ذات ۱۰۷ ، ذکر استیلا ۱۱۸ ، ذکر حیران ، ذکر کریا ۱۱۹ ، ذکر خفی ناسوتیه ۱۲۱، ذکر خفی ملکوتیه ، ذکر لاهوتیه ۱۲۲ ، سلطان الاذکار ۱۲۹ ، کوشش بلیغ صرف کرے ، ملفوفات ۱۳۲ ، ذکر احوات ۱۴۰ ، طریقه شغل سه پا ۱۴۱ ، اعاظم شغل پیران نقشبند ۱٦٤ ، پس منافات نہیں اس میں اور اس حدیث میں ، برانگیختگی شوق ۱٦٦ ، ذکر خفی ۱٦۷ ، هبوط ، صعود ، شیخ قوی التوجه ۱۸۰ ، یاد کرد ۱۸۷ ، باز گشت ، نگهداشت ، یادداشت ، التفات و مبالات ان کی طرف نه کرے ۱۹۷ ، وقوف قلبی ۲۱۰ ، اصالتاً (کذا) ۲۱۷ ، استقرار و استحکام پذیر ۲۱۹ ، امتداد صحبت ، خاص الخواص ۲۳۲ ، من حیث الحقیقت ۲۳۵ ، قبح رایحه ، مقام طمس ۲۳٦ ، اندر سے .. هو ۲۳۹ ، غایت غایات اورنهایت نهایات ۲٤۲ ، ماتحت ۲٤۰ ، علایق و شواغل و عوایق ۲٤۷ ، جانا (جاننا) چاهیے ۲۷۲ ، روحیت ۲۷۳ ، حضیض ، سجن ، مسجون ، سجین ، سیدالفکر ۲۷۵ ، مقارنت ۲۸۹ ، رموزات (ایک قصیدے میں) ۲۹۲ ، حروفهاے صفات (شعر مثنوی) ۲۹۳ ، مراقبه سیرالی الله ۲۹۵ ، مبایعت ۲۹۷ ، منتفی و نابود ۳۰۲ ، صور در تمثال گردد عاینه ۳۰٤ ، رتبۂ وحدت یقین اولین ۳۰٦ ، انقلاع ۳۱۳ ، عجایب احوال و عوالم بو العجب (کذا) ۳٤۱ ، بحل و حرمت اشیا حکم کرتا هے ۳٤۳ ، مباینت اور تغایر ۳٤۷ ، حیاض ، پناه پکڑتا هے ۳۵۵ ، احیا و امانت و انبات ، اپنے تئیں اس پر نه (کذا) پاوے ۳۵۷ ، مبغوض و ممقوت ۳۵۸ ، میری خاطر میں خطور کیا ۳٦۳ ، سیه گوش ۳٦٦ ، بساتین ۳۷۷ ، البسه و افرسه ، مخمورومست ۳۷۲ ، شداید و مصایب گزرے ۳۸٦ ، مظلم و تاریک ۳۹۳ ، جیسیکه (کذا) ٤۰۰ ، بعالم علقه و مضغه ، درویش کا پالکا ٤۰٤ ، گور بنانا ٤۰٦ متمنیات و مشتهیات ٤۱۰ ، وراے عقل ٤۱۷ ، متحض ٤۳۰ ، کفش گیر ٤۳۳ ، نفخۂ اسرافیل ، زبانیه ٤۳٤ ، دهول ماری ٤۳۸ ، عدول علمی شیخ کی ، اشتغال ٤٤٤ ، تفرج ٤٤٦ ، وساطت ٤۵۲ ، ترجیح بلا مرجح ٤۵٤ ، ذ خار (کذا) توفیق بین‌القوانین ٤۵۹ ، فراموش‌کار ٤٦۷ ، قلتبان ٤۸۱ ، گله و شکوه ٤۸٤ ، کبریت ٤۸۵ نفت بجازات طوق ٤۸٦ ، شکوه و شکایت ، اهل غنم ، خرقه طامات ٤۸۹ ، مقدوح و مجروح ، منوط ، اصل اصول ٤۹۰ ، نکوهش ٤۹۱ ، ایک ضرب بدل مارے ٤۹٤ ، راستا ٤۹۵ ، چپا ، ذکرآنچه دان از حق دان ٤۹۷ ، مربع نشیں ٤۹۸ ، ذکر چغد ٤۹۹ ، ذکر جلاله کا ، ذکر عنقا ، پیاپے ، ذکر فاخته ۵۰۰ ، ذکر شکرخوره ، ذک عبرت بحلیه معین ، ذکر حیران ، اجتناب ۵۰۳ ، مزیت ۵۰٤ ، جمادي‌الثاني ۵۰۸ ، متخلخل

علوم لاریبی ۵۱۱، خاصیت عظیمہ، استفادہ حاصل کرنا ۵۱۳، شبعیت، رغبت مالاکلام، لقمۂ کوچک، برکندہ ۵۱۴، مبرا[1] و معرا ۵۱۵،

مصنف خاتمے میں لکھتا ہے : «امید ناظرین اوراق سے کہ وہ اس رسالۂ عجالہ کو بشرف مطالعہ نوازیں اور نظر انداز مطاوی ... ہوویں وہ کہ اگر خطاً و لغزش بنظم ترتیب سخن اور خلل بسلک ترکیب مشاہدہ فرماویں ... باصلاح کوشش کریں اور بطریق عیب جویاں خوردہ (کذا) گیری میں جوش و خروش نفرماویں (کذا) ... از بسکہ یہ فصول باوقات مختلفہ ترتیب یافتہ ہیں چنانچہ تحریر بعض مقالات ایسے وقت میں کہ فی الجملہ فراغ و جمعیت حاصل تھی اتفاق بیاض پڑا اور تسوید بعض مقامات کی ہنگام تشتت بال ... میسر ہوا (کذا) غرض تسوید اس بیاض سے فقط تقرب بحضرت آفریدگار ہے اور تقریب معانی بفہم عامۂ مستعدان روزگار ہے نہ اظہار فصاحت گفتار اور اعلان بلاغت ناهنجار اپنی کا ۔ اس صورت میں مخدرۂ مقصود بہر گونہ لباس عبارت کے کہ جلوہ نما ہووے امید ہے کہ قبول خاطر .. ہووے .. اور راقم .. بطریق دلجوئی و استدلال کوئی چیز نہیں لایا کہ رد و ابطال اس کا یا مسع اس پر وارد ہووے .. اس ... گلشن فیض کو نظر اغیار جفاکار اور مخالفین تعصب شعار سے پوشیدہ رکھیں اور کتمان اسرار میں کوشش فرماویں» ص ۵۱۶ تا ص ۵۱۸ ۔

خاتمے کے آخر میں ۱۰ اشعار کی ایک مثنوی ہے جس کا شعر آخر یہ ہے ۔

کسادی نمیسازد این نکتہ ام که بہر شه حق شنو گفته ام

مثنوی کے بعد عبارت عربی «و السلام علی من اتبع الہدیٰ .. تمت بالخیر» ص ۵۱۹ ۔ ص ۵۲۰ میں عبارت نثر از مطبع : «.. سراج المعرفت و منہاج رحمت درماہ جمادی الاول بتاریخ سوم سنہ ۱۲۷۰ ... مطابق دوم فروری سنہ ۱۸۵۴ در مطبع سلطانی واقع ارک خاقانی باتمام رسید کتبہ العبد المذنب محمد بخش غفرلہ» ۔

اس کتاب میں کتب ذیل کے حوالے صراحۃً آئے ہیں : «رسالہ سالاریہ» از شاہ جمال اولیا ص ۱۳۶، «رسالہ مرآۃ البدایع» ص ۲۴۰، «توجہ اتم» از صدر الدین قونوی ص ۲۴۳، «رسالہ انوار» از شیخ محی الدین ۔ ممکن ہے ایک آدہ کتاب نظر انداز ہوگئی ہو ۔

فہرست الفاظ میں تصوف کی بہت سی اصطلاحیں آ گئی ہیں ۔ اس کتاب میں عربی الفاظ کی کثرت قابل توجہ ہے ۔ زباں شناسوں کے لئے اسی فہرست میں بہت کچھ مواد ہے ۔

---

۱ ۔ تنگ گیری نہ کرے کسی کے ساتھ، ص ۱۳ یہاں سے الفاظ کا اضافہ نظرثانی کے وقت ہوا ہے ۔ ممکن ہے بعض الفاظ جو اس سے پیشتر ہی نقل ہوئے ہیں مکرر آگئے ہوں ۔

آپ وسوسوں کو دور رکھ سکتے ہیں*

ترجمہ : جناب سید صدیق حسن صاحب، کڑوی

ذہنی امراض کا علاج کرتے مجھے چالیس سال سے اوپر ہوچکے ہیں ۔ اس دوران میں میں نے ان گنت مریضوں کا علاج کیا ہے ۔ اکثر و بیشتر مرض کی وجہ یہ تھی کہ بیمار کو وسوسہ کا مقابلہ کرنا نہ آتا تھا ۔

انسانی زندگی میں کوئی دن ایسا نہیں ہوتا جب « شر » اپنی تمام زینتوں او دلفریبیوں کے ساتھ سامنے نہ آتا ہو اور اُسے دفع کرنے کے لئے شعور انسانی ک ارادۃً جدو جہد نہ کرنی پڑتی ہو ۔ ارادہ کتنا ہی مضبوط کیوں نہ ہو مگر یہ منزل پیش آئے بغیر نہیں رہتی ۔ « شر » کی موہنی ہمہ گیر ہے اور اتنی ہی قدیم جتنا کہ انسان انسان کی خوشی اور ناخوشی کا تمامتر دار و مدار صرف اس بات پر ہے کہ انسان ہوا۔ نفس کے تقاضوں پر غالب آجائے بجائے اس کے کہ وسوسے اُس پر قابو پاجائیں ۔

کسی الجھن کو حل کرنے کے لئے سب سے پہلا قدم اُس کی کیفیت یا اُ کے مزاج سے واقفیت ہے ۔ ہوائے نفس کا جہاں تک تعلق ہے بہت سے لوگ اس ر سے واقف نہیں ہوتے ۔ انہیں اس کا علم نہیں ہوتا کہ انسانی دماغ کس طریقہ پر کام ک ہے اور اس وجہ سے انہیں ذہن انسانی کی صلاحیتوں کا اندازہ نہیں ہوتا ۔ یہ « خودآگہی یا « علم ذات » وسوسوں سے اجتناب کا سب سے پہلا زینہ ہے ۔

اس « آگہی » میں اس بات کا احساس ضروری ہے کہ انسان بدرجۂ اتم « خود بی (Self-centered) پیدا ہوا ہے ۔ اور اس کمزوری کو کسی وقت بھی بالکل نابود نہیں جاسکتا حتیٰ کہ جب شعوری ذہن تسلیم و رضا کی اونچی سے اونچی منزل پر

---

*Translation of "You Can Resist Temptation" by Dr. Smiley Blanton with .hur Gordon.

Reprinted by permission of the Reader's Digest Association Ltd. (India edition) 'ember, 1961.

ہے تب بھی تحت الشعور میں وسوسے برابر آتے رہتے ہیں ، اور نفس امارہ[1] کا دباؤ برابر پڑتا رہتا ہے - بسا اوقات جسے ہم ہوائے نفس سے تعبیر کرتے ہیں وہ اسی خطۂ ذہن انسانی سے نکلی ہوئی خواہشیں ہوتی ہیں جو تحت الشعور سے نکل کر « ضمیر » انسانی پر تاخت کرتی رہتی ہیں -

جب میرے پاس ایسے مریض آتے ہیں جو ان خواہشات کا شکار ہوتے ہیں جنھیں بیان کرتے ہوئے بھی انہیں شرم آتی ہے تو میں ان کو اس رمز سے آگاہ کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ ان کے ارادے کو حسب ذیل ہدایات سے مضبوط بنادوں -

۱—اس امر کا اعتراف کہ کوئی بھی بشری کمزوریوں سے مبرا نہیں :

ہر انسان میں « بدی » کے رجحانات ہوتے ہیں[2] - انسانی خمیر میں اس کیفیت کو تسلیم کر لیجئے اور جان لیجئے کہ کوئی بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں - آپ ہی اکیلے اس زنجیر میں گرفتار نہیں - سارا مسئلہ اس بنیادی حقیقت کو سمجھنے اور اُس پر قابو پانے کا ہے - ایک چینی کہاوت ہے کہ آپ چڑیوں کو سروں پر اڑنے سے روک نہیں سکتے مگر آپ انہیں اپنے بالوں میں گھونسلا بنانے سے باز رکھ سکتے ہیں -

۲—اپنے ضمیر کا گلا نہ گھونٹیے :

ضمیر انسانی کی آواز اکثر بہت ہی ہلکی ہوتی ہے - یہ کوئی چیخ نہیں ہوتی - ذہنی امراض کا ہر معالج اس امر کی تصدیق کرے گا کہ اس آواز کو نہ سننے کی سزا اکثر و بیشتر اس سے کہیں زیادہ سخت ہوتی ہے جتنا کہ وقتی طور پر اندازہ ہوتا ہے - آپ ضمیر انسانی کو عطیۂ خداوندی سمجھیں یا مورثوں کی حکمرانی کا ہلکا پرتو یا نسل انسانی کی مجموعی اور قدیم مبنیات کا نچوڑ - بہر حال یہ انسان کے اندر وہ آلہ ہے جو خودی کو تباہ کرنے کے لئے سب سے زیادہ خطرناک حربہ یعنی « گناہ » کا احساس پیدا کرتا ہے -

میں نے کتنے ہی ایسے مریض دیکھے ہیں جن میں احساس گناہ اس قدر شدید اور تباہ کن تھا کہ مریض تقریباً ناکارہ ہوگیا تھا - شعوری ذہن احساس گناہ کو دفع کر بھی دیے مگر تحت الشعور میں اس کا مفلوج کردینے والا اثر بہرکیف باقی رہتا ہے - ایک مبہم سا خوف ، عدم اعتماد ، خرابی صحت ، کام کرنے کی ہمت کا فقدان ، حتی کہ خودکشی کا رجحان ، یہ سب اسی احساس گناہ کی دین ہیں - اسی کو بائبل میں

۱ ان النفس لامارۃ بالسوء - القرآن (مترجم)

۲ ہدیناہ النجدین - القرآن (مترجم)

«پاداش گناہ» سے تعبیر کیا گیا ہے - رابرٹ لوئی اسٹیونسن (Robert Louis Stevenson) لکھتا ہے کہ : «ہم سب کسی نہ کسی حد تک شرافت کے شکار ہیں» - اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ تر لوگوں کے لئے «پاداش گناہ» سے مفر ناممکن ہے - ان کا جرم داروگیر سے بچ بھی جائے مگر خود ان کے اندر ایک ایسا عامل موجود ہے جو اس بات پر نگاہ رکھتا ہے کہ آپ سے اپنے کئے کا مواخذہ کرے[1] -

۳ــ عبادت سے استمداد :

امراض ذهنی کے ایک معالج کی زبان سے شاید یہ ہدایت عجیب معلوم ہو لیکن ایک مدت تک انسانی زندگی (رویہ) کا تجربہ کرنے کے بعد میرے ذہن میں اس بات کے متعلق ذرا بھی تردد نہیں ہے کہ مذہبی پہلو سے قطع نظر بہ واقعہ ہے کہ تحت الشعور میں جو عقل اور طاقت کا بے پناہ خزانہ موجود ہے اس تک رسائی کا ایک بہت ہی موثر ذریعہ عبادت ہے -

میرا یہ خیال نہیں کہ محض زبان سے چند الفاظ دهرا دینا اس کے لئے کافی ہوسکتا ہے - موثر عبادت میں انکسار ، غیر مشروط سپردگی اور نفس کی مجبوری کا احساس ضروری ہے - نہ نفسیات کا ڈاکٹر اس کی مکمل توجیہ کرسکتا ہے اور نہ مذہبی پیشوا ، لیکن ڈاکٹر یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ واقعہ یہی ہے - مکمل سپردگی ہی اصلی کلید ہے - جب یہ رجحان شعور انسانی میں رچ بس جاتا ہے اور تحت الشعور کی جڑوں کو چھو لیتا ہے تو نتیجہ میں وہ طمانیت اور وہ «ربط قلب» حاصل ہوجاتا ہے جس سے صحیح نتیجہ پر پہنچنا نہ صرف ممکن بلکہ ناگزیر ہوجاتا ہے -

امریکی خانہ جنگی (Civil War) کے شروع میں رابرٹ لی کو متحدہ افواج کی کمان پیش کی گئی - فیصلہ کرنے سے پہلے اس نے رات بھر دعا میں گذاری - لی کو اس بات کی لالچ ضرور ہوئی ہوگی - اس وقت بھی اُسے معلوم رہا ہوگا کہ مخالفوں کی فتح کے امکانات بہت ہی کم ہیں - اس نے شاید یہ بھی محسوس کیا ہو کہ فتح کی صورت میں فوجی کمانڈر کا امریکہ کا پریسیڈینٹ ہوجانا یقینی ہے لیکن دعا کرنے کے بعد لی اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا ضمیر اسے امریکیوں کے خلاف لڑنے کی اجازت نہیں دے سکتا - آج تک کسی نے اس کے فیصلہ کی صحت پر شک نہیں کیا -

---

۱ بل الانسان علی نفسہ بصیرۃ و لو القی معاذیرہ - ولا اقسم بالنفس اللوامہ - القرآن (مترجم)

۴۔اپنی کمزوریوں کی حدبندی کیجئے :

مختلف ترغیبات گناہ مختلف لوگوں پر علحدہ علحدہ درجہ میں اثرانداز ہوتی ہیں۔ ایک ذرا سی خود احتسابی بہت سی آنے والی تکلیفوں کا سد باب کرسکتی ہے۔

اگر آپ رتبہ کے زیادہ حریص ہیں تو آپ کو اوروں سے زیادہ اس میں دقت پیش آئیگی کہ آپ ذرائع اور وسائل میں «ڈنڈی مارنے» سے باز رہ سکیں۔

اگر آپ کو اپنی اہمیت کا واقعہ سے زیادہ احساس ہے تو دوسروں کی تحقیر، خود ستائی، بات بات میں اپنی تذلیل کا احساس جبکہ کوئی تذلیل مراد نہ ہو اور ہر چیز کو صرف اپنے ہی نقطۂ نظر سے دیکھنے سے باز رہنا ہوگا۔

اگر آپ کو ایک مکمل انسان بننے کی خواہش ہے تو آپ کو دوسروں سے اور خود اپنے نفس سے ضرورت سے زیادہ مطالبات کو پس پشت ڈالنا ہوگا۔

اگر آپ زندگی سے واقعتاً بیزار ہیں تو حقیقت سے فرار کی کوشش میں شراب کی ہوشربائی آپ کے لئے خطرناک حد تک دلکش ثابت ہوگی۔

ہر شخص کے «ہوائے نفس» کا ایک مخصوص «خطہ» ہے جو «ترغیبات گناہ» کی کمینگاہ ہوتا ہے۔ در اصل «ترغیبات» کمین میں نہیں ہوتیں بلکہ کردار کی کمزوری خود ان کو ڈھونڈھ نکالتی ہے۔ مثلاً ایک رند مشرب ہمیشہ یہ سمجھتا ہے کہ رومانی مواقع کا ایک لامتناہی سلسلہ اسکے سامنے ہاتھ باندھے کھڑا ہے، حالانکہ اغلباً یہ مواقع اس کے خود ساختہ ہوتےہیں جن میں وہ اپنے کمزور «ایغو» (Ego) کی ہمت افزائی کرنا چاہتا ہے یا اپنی مشکوک مردمی پر یقین حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اگر آپ کو اپنی کمزوریوں کے حدود اربعہ معلوم ہوجائیں تو سمجھ لیجئے کہ لڑائی آدھی جیت لی گئی۔

۵۔عذرتراشی سے ہشیار :

یہ وہ زبردست نشہ ہے جس سے لوگ عام طور پر اپنے ضمیر کو بےہوش کردینا چاہتے ہیں اور اپنے گناہوں کے لئے علت جواز فراہم کرتے ہیں۔ ایک غبن کرنے والا اپنے کو یہ کہکر تسکین دے لیتا ہے کہ وہ روپیۂ محض «ادھار» لے رہا ہے اور یقیناً وہ یہ رقم واپس کردیگا۔ ایک بے راہ شوہر یہ کہ کر اپنے کو مطمئن کرتا ہے کہ جو بات اس کے شریک زندگی کو نہیں معلوم اُس سے اس کی رفیقہ حیات کو صدمہ نہیں پہنچ سکتا۔ چھوٹے سے چھوٹے جرائم سے لیکر سنگین سے سنگین جرائم تک جو روزانہ ہوتے رہتے ہیں ان میں یہ جذبہ کارفرما رہتا ہے کہ «ہر شخص ایسا کررہا ہے، میں کیوں

نہ ایسا کروں؟ » ۔ مکمل ایماندارانہ خود احتسابی کوئی آسان کام نہیں ۔ لیکن اگر آپ میں یہ احساس مستحکم ہوجائے کہ گناہ کے لئے وجہ جواز فراہم کرنا سب سے زیادہ خطرناک فعل ہے تو اس کے قوی امکانات ہیں کہ آپ کا فیصلہ درست ہوگا ۔ سوچئے کہ رات کو پیمانوں پر لنڈھائے ہوئے پیمانے کیا صبح کے خمار کی قیمت ہوسکتے ہیں؟ ۔ کیا ایک چشم زدن میں کئے ہوئے طعنے ایک عمر کی دوستی کا بدل ہوسکتے ہیں ؟ ۔ عقل جو جواب دیتی ہے وہ تقریباً سو فیصدی نفی میں ہے ۔ شدید محرکات گناہ ممکن ہے عقل کو زائل کردیں ۔ فرائڈ کا کہنا ہے کہ « جذبات کی شدید طاقتوں سے علاحدہ رہ کر ہی عقل معتبر طریقہ سے کام کرسکتی ہے » اس لئے سب سے زیادہ کار آمد مدافقت یہی ہے کہ آپ « حدود اللہ » سے دور رہیں[1] ۔ یا یوں کہیے کہ محرکات کو اپنے سے دور رکھیں قبل اس کے کہ آپ کی قوت فیصلہ ان سے ماؤف ہوجائے ۔

تھوڑے دن ہوئے میں نے ایک محتاط شخص کو اس پر عمل کرتے دیکھا تھا ۔ اس کی رفیقۂ حیات دائمی مریضہ تھی ۔ کام کے دوران میں اس کی ملاقات ایک دلکش اور چنچل بیوہ سے ہوگئی ۔ بلا ارادہ وہ ایک دوسرے سے محبت کرنے لگے لیکن نہ تو اس نے اپنی شریک زندگی سے طلاق کی خواہش کی اور نہ دل چسپیوں کی تکمیل کی ۔ جذبات کے فوری تسکین کے پار ان کی نظریں پہونچیں اور ایک دوسرے سے کبھی نہ ملنے کا انہوں نے فیصلہ کرلیا ۔ کچھ دنوں بعد اس مرد صالح نے مجھ سے دکھ بھرے لہجہ میں کہا تھا : « میں جانتا تھا کہ ہمارے لئے جذبات کی آسودگی ایک دل کی لاش کو روندے بغیر ناممکن تھی »

۶۔ تبادلۂ خیالات کیجئے :

محرکات گناہ اس درجہ شخصی ہوتے ہیں ، ان میں اس درجہ غیرشریفانہ ارادے اور ترغیبیں ہوتی ہیں کہ اکثر و بیشتر لوگ اپنے ان مسائل کو اپنے ہی تک محدود رکھتے ہیں ۔ لیکن اگر کوئی اخلاقی جنگ کرنی ہے تو بہتر ہے کہ اکیلے جنگ نہ کی جائے ۔ اپنے مسائل کو اپنے خاندان کے معالج، پیر یا صاف ذہن مگر محرم راز سے بیان کیجئے ۔ بسا اوقات بہ نسبت اکیلے سوچنے کے تبادلۂ خیالات کرنے سے مسئلہ زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتا ہے ۔

کبھی کبھی تو جو گناہ کی ترغیب معلوم ہوتی ہے وہ دراصل ترغیب گناہ ہوتی ہی نہیں ۔ حال میں ایک بیس بائیس سالہ دوشیزہ میرے پاس آئی ۔ اسے اپنی شادی

---

[1] و من یتعد حدود اللہ فقد ضل و غوی ۔ القرآن مترجم)

کرنے کے متعلق سخت ذہنی انتشار تھا - وہ شادی کرکے اپنی صاحب فراش ماں سے علحدگی کو ایک غلط اقدام خیال کر رہی تھی - لیکن ایک فطری زندگی گذارنے کی خواہش کسی نہج سے بھی نادرست نہیں کہی جاسکتی - درحقیقت غلط محرک وہ مریضانہ خواہش تھی جو ماں کی بڑھتی ہوئی خواہشوں کے سامنے اپنے کو قربان کردینے کے جذبہ میں ظاہر ہورہی تھی -

۷ــ معجزہ کی امید نہ کیجئے :

آپ اپنے سے یا دوسروں سے حد سے زیادہ « ضبط نفس » کی امید نہ کیجئے - اولیاء اللہ کو بھی تسلیم و رضا کے اونچے مقام پر قائم رہنے میں دقت ہوتی ہے - سینٹ پال نے بہت ہی عاجزانہ انداز میں کہا تھا : « جو نیکی مجھے کرنی چاہئے وہ نہیں کرتا اور جس بدی کا مجھے ارتکاب نہ کرنا چاہئے وہ کرتا ہوں » - جب ایسے عزم و ارادہ کا انسان اس قدر متزلزل ہوسکتا ہے تو ہم آپ کس شمار میں ہیں - ہمارے کردار کا طفلانہ اور خودغرضانہ رخ ہمیشہ ہمیں کسی اقتدار کو تسلیم کرنے میں حائل ہوتا ہے -

یہ جنگ نہ ختم ہونے والی جنگ ہے - لیکن اگر آپ « ہوائے نفس » کے اسرار سے واقف ہیں اور خود اپنی کمزوری کا جائزہ لے سکتے ہیں ؛ اگر آپ کوتاہ بینی اور مصلحت کوشی کو دور کرسکتے ہیں تو آپ آگے بڑھ رہے ہیں اور جب تک آپ اپنے اصول کا احترام کرسکتے ہیں، چاہے آپ ان پر کاربند ہونے میں کتنے ہی پیچھے رہ جائیں، اس وقت تک آپ اس کار زار زندگی کی صف اول میں ہیں - آپ چھوٹے معرکے چاہے ہار جائیں لیکن آخری فتح آپ ہی کی ہوگی -

چہار مقالہ

از

پروفیسر نذیر احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

« چہار مقالہ » جس کا اصلی نام « مجمع النوادر » ہے ، فارسی نثر کی اہم ترین کتابوں میں ہے ۔ اس کا مصنف نظامی عروضی سمرقندی ہے جس نے ۵۵۰ ہجری کے قریب یہ کتاب تصنیف کی ۔ «چہار مقالے» کی اہمیت[1] کئی اعتبار سے ہے ۔

اول قدامت کی بنا پر : سیاسی انقلاب کی وجہ سے ایران کا بیشتر ادبی سرمایہ تلف ہوگیا اور چونکہ ایرانیوں نے اپنے اس سرمائے کو محفوظ کرنے میں غیرمعمولی کوششیں نہیں کیں اس لئے « کتب ادبیہ و علمیہ زبان فارسی تقریباً بکلی از میان رفتہ است ، و آنچہ باقی ماندہ بغایت محدود و انگشت شمار است » ۔ « چہار مقالہ » علمی و ادبی کتابوں کا بہترین و دلکش ترین نمونہ ہے ۔

دوم تاریخی اعتبار سے : اس کتاب کے تاریخی مطالب اور مشاہیر کے حالات وغیرہ کسی اور قدیم ادبی یا تاریخی کتاب میں نہیں ملتے ۔

سوم طرز تحریر کی بنا پر : ایجاز الفاظ ، اشباع معنی اور سلاست کلام کے اعتبار سے یہ کتاب دور جدید کے فارسی ادیبوں اور انشاپردازوں کے لئے سرمشق اور نمونے کا کام دیتی ہے ۔

یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے چار مقالوں پر مشتمل ہے جن میں پہلا دبیری ، دوسرا شاعری ، تیسرا نجوم اور چوتھا طب پر ہے ۔ مصنف کا خیال ہے کہ ہر بادشاہ کے لئے دبیر ، شاعر ، منجم اور طبیب ناگزیر ہیں ۔ نظامی عروضی نے ہر مقالے میں اول فن کی توضیح پھر اچھے دبیر ، اچھے شاعر ، اچھے منجم اور اچھے طبیب کی خصوصیت بیان کی ہے اور آخر میں اپنے بیان کی وضاحت کے لئے دس دس (اور آخری مقالے میں بارہ) حکایتیں لکھی ہیں ۔ مقالۂ دوم خصوصیت سے قابل ذکر ہے اس لئے کہ اس میں فارسی کے قدیم شعرا جو سامانی ، غزنوی ، ایلک خانی ، دیالمہ ، سلجوقی

---

۱ دیکھئے مقدمۂ مرزا محمد قزوینی ۔

اور غوری خاندان کے معاصر تھے ، مذکور ہیں ۔ مزید بران مشاہیر شعرا جیسے رودکی ، عنصری ، فرخی ، معزی ، فردوسی ، ازرقی ، رشیدی ، مسعود سعد سلمان کے متعلق تفصیلات درج ہیں ۔ تیسرے مقالے میں عمرخیام کے متعلق چند ایسی باتیں نقل ہیں جو کسی اور کتاب میں نہیں ملتیں اور چونکہ نظامی عروضی عمرخیام سے ملا ہے اور اسے استاد قرار دیتا ہے اس لئے مصنف کا بیان حد درجہ اہم اور قابل توجہ ہے ۔

ان اہم خصوصیات کی بنا پر یہ کتاب ساٹھ ستر سال سے ایرانی اور غیر ایرانی ادیبوں کی توجہ کا مرکز رہی ہے چنانچہ مشہور مستشرق پروفیسر براؤن نے ۱۸۹۹ء میں اس کتاب کو انگریزی میں پہلی بار منتقل کیا اور پھر ۱۹۲۱ء میں اس پر نظر ثانی کی ۔ مرزا محمد قزوینی نے ۱۳۲۷ ھجری میں اسے بہترین انداز میں ایڈٹ کرکے سیرحاصل تاریخی و ادبی تعلیقات کے ساتھ قاہرہ سے شائع کیا ۔ ادھر چند سالوں سے موجودہ ایران کے مشہور ادیب ڈاکٹر محمد معین نے اس پر بڑی محنت کی ہے اور ۱۹۵۷ ء میں آخری بار تفصیلی مقدمہ مع تعلیقات و حواشی کے شائع کیا ہے جس میں مرزا محمد کے نسخے پر خاطرخواہ اضافہ کیا ہے ۔

قدیم زمانے سے « چہار مقالے » کے مطالب تاریخی اور ادبی کتابوں میں برابر نقل ہوتے رہے[1] ۔ چنانچہ ابن اسفندیار نے « تاریخ طبرستان » (تالیف ۶۱۳) میں ، حمد اللہ مستوفی نے « تاریخ گزیدہ » (تالیف ۷۳۰) میں ، ہندو شاہ[2] نے « دستور الکاتب » (تالیف تقریباً ۷۵۷) میں ، دولت شاہ سمرقندی نے اپنے تذکرہ (۸۹۲) میں ، فیض اللہ[3] بنیانی نے « مجمع النوادر[4] » (تالیف ۹۰۳) میں « چہار مقالے » کی حکایتیں نقل کی ہیں ۔ لیکن یہ بات عجیب سی ہے کہ اس کتاب کے نسخے کمیاب ہیں ، حالانکہ اہمیت کے ساتھ ساتھ اس کا حجم بھی اس کی مقبولیت کا ایک سبب ہوسکتا ہے ۔ بہر حال مرزا محمد کو اس سے صرف تین قلمی نسخے دستیاب ہوئے اور انہیں کی مدد سے انہوں نے اپنا متن تیار کیا ۔ ڈاکٹر معین نے اس کے کئی اور نسخوں کا ذکر کیا ہے لیکن یہ سب کے سب تیرھویں صدی کے اواخر کے ہیں اور اسی بنا پر چنداں اہم نہیں ۔ البتہ مرزا محمد کے تین نسخوں میں پہلا

---

[1] ۔ یہ کتابیں ان سے الگ ہیں جن میں نظامی عروضی کا ذکر آیا ہے ۔ آخر الذکر کتابوں میں قدیم ترین کتاب لباب الالباب عوفی (تالیف ۶۱۷ ھ) ہے ۔

[2] ۔ دیکھئے چہار مقالہ (دکتر معین) ص ۴۱ [3] ۔ یہ محمود شاہ بیگڑا (۸۶۳ - ۹۱۷) کا معاصر تھا ۔ اس کا واحد نسخہ محمود شیرانی مرحوم کی ملک میں تھا ۔ [4] یہ نام چہارمقالہ سےماخوذ ہے

نویں صدی کی نقل ہے جو استنبول میں عاشر آفندی کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔ اس کی کتابت ۸۳۵ ہجری میں ہرات میں ہوئی جو بقول مرزا محمد بہت صحیح اور قابل توجہ ہے، باقی دونوں نسخے برٹش میوزیم لندن کی ملک ہیں جن میں پہلا ۱۰۱۷ ہجری اور دوسرا ۱۲۷۴ ہجری کا مکتوبہ ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ «چہار مقالے» کا متن ایسے نسخوں کی مدد سے مرتب ہوا جن میں سب سے اہم نسخہ وہ ہے جو اس کتاب کے تقریباً ۲۸۵ سال بعد نقل ہوا۔ معتبر نسخوں کی قلت اور قدیم ترین نسخوں کی عدم دستیابی کی بنا پر واضح ہے کہ ابھی اس اہم کتاب کا متن پوری طرح بھروسے کے قابل نہیں۔ اس سلسلے میں دو امر کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے۔

(۱) مصنف نے لکھا[1] ہے کہ «ده حکایت طرفه از نوادر آن باب . . . آورده اند» لیکن طب کے ذیل میں بارہ حکایتیں ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان میں دو یا الحاقی ہیں یا بعد کا اضافہ یا کچھ اور۔ بعض لوگوں[2] نے قیاس کیا ہے کہ آٹھویں اور نویں حکایت جو ادیب اسماعیل سے متعلق ہیں، وہ دراصل ایک ہی ہیں، اور گیارھویں کم نسخوں میں پائی جاتی ہے۔

(۲) «چہار مقالے» میں تاریخی سہو کی کافی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے بعض کاتبوں کی تحریف کا نتیجہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد معین کا قول ہے[3]:

> اغلاط تاریخی مانند تخلیط نامهای رجال مشهور بایکدیگر و تقدیم و تاخیر سالها و عدم دقت در ضبط وقائع وغیره از وی سرزده است، ولی گاه قراین میرساند که این گونه اشتباهات از تصرف ناسخان ناشی شده است،

اس ضمن میں دو ایک مثالیں درج کی جاتی ہیں:

پہلے مقالے میں نظامی نے اسکافی کو نوح بن منصور سامانی (۳۶۶ ببعد) کا معاصر بتا ہے حالانکہ وہ بقول ثعالبی[4] عبدالملک بن نوح بن نصر کے عہد میں (۳۴۳ - ۳۵۰) مرچکا ہے آقائے بدیع الزمان فروز انفر اور آقائے فرزان کا خیال[5] ہے کہ نوح بن منصور کے بجائے نوح بن نصر ہونا چاہئے۔ یہ کاتبوں کی تحریف ہے۔ مگر مرزا محمد اور عباس اقبال اس کی تردید کرتے ہیں[6] کیونکہ حکایت کی دوسری تفصیلات نوح بن منصور ہی سے متعلق ہیں

۱ـ چہار مقالہ ص ۱۹
۲ـ دیکھئے تعلیقات ص ۱۸ - ۱۹
۳ـ دیباچہ
۴ـ تعلیقات ص ۳۲
۵ـ ایضاً ص ۴۰
۶ـ ایضاً

چوتھے مقالے میں زکریا رازی کو امیر منصور بن نوح بن نصر سامانی کا معاصر بتایا گیا ھے اور کتاب «منصوری» کی تالیف کے سلسلے میں ایک بڑی حکایت درج کی گئی ھے - مرزا محمد اور مجتبی مینوی اس حکایت کو جعلی بتاتے ھیں لیکن تقی زادہ وغیرہ نے لکھا ھے کہ «چہار مقالے» کے مصنف کی مراد سامانی شہزادہ ابو صالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد برادر زادۂ امیر اسماعیل سے ھے -

ان امور سے ظاھر ھے کہ «چہار مقالے» کے متن میں اضافے کی گنجائش ھے اور اسی لئے اس کے قلمی نسخوں کی دریافت ضروری اور اھم ھے - چنانچہ آج اس کے ایک نسخے کا تعارف کرایا جا رھا ھے جو مسلم یونیورسٹی کے کتابخانہ (ذخیرۂ عبدالسلام شمارہ ۷۳۱ / ۵۵) میں محفوظ ھے -

زیر نظر نسخہ ۵۳ اوراق پر مشتمل تھا جیسا کہ اوراق کے ھندسوں سے ظاھر ھے - لیکن اب صرف ۵۱ ورق باقی رہ گئے ھیں، ورق ۹ اور ۱٦ غائب ھیں - غائب حصہ صرف اس قدر ھے :

مقالۂ اول : نگاہ دارد، و ہرکس آن نویسد کہ اصل و نسب ..... ھمہ نامہ پر از آنکہ بیایم و بگیرم و بکشم و چون حاجب ابوالحسن علی (چاپ معین، ص ۲۱ س ۳ تا ص ۲۳ س ۱٤)

مقالہ اول و دوم : رسوم پادشاھی بروزگار ایشان مندرس شد ...... درخجستان روزی دیوان حنظلۂ بادغیسی (ایضاً ص ٤۰ س ۷ تا ص ٤۳ س ۱۰)

مسطر : ٤ء۷ × ٤ء٤ انچ، لکھی ھوئی سطح : ٦ء۵ × ۸ء۲ انچ، ھر صفحہ ۱٦ سطری، عنوان سرخ روشنائی میں، سرورق پر یہ تحریر ھے : «درکتب کانپور غرہ ذی‌الحجہ ۱۲۷٤، ھجری یوم چارشنبہ خریدم» - اس کے نیچے ایک مہر ھے جس میں یہ نام اور تاریخ ھے - «عبدہ عباس ۱۲۵۷» -

خط عمدہ نستعلیق، کاتب ندارد لیکن سنہ کتابت ۸۷۲ ھجری درج ھے - پورا ترقیمہ یہ ھے -

> تمام شد کتاب مجمع‌النوادر از استاد عالم مفضل مقبل مکرم سیدالشعراء تاج‌الحکماء والاطباء انیس‌الملوک و السلاطین احمد بن عمر بن علی النظامی العروضی رحمۃاللہ و غفرلہ و لوالدیہ و لجمیع‌المؤمنین و المؤمنات و المسلمین و المسلمات برحمتک یا ارحم الراحمین کتب فی تاریخ رابع شہر

شعبان المعظم حجة (کذا) اثنی و سبعین فثمان مائة الهجرية النبويه المصطفويه
حامداً لله تعالی و مصلیاً و مسلماً تسلیماً کثیراً کثیراً ۔

مگر کتاب کی تاریخ ۸۷۲ هجری مشتبه هے، اس لئے که نویں صدی کے فارسی املا میں دال اور ذال کا فرق برابر ملحوظ رکھا جاتا تها اور اس نسخے میں بھولے سے بھی ایک بار یه فرق باقی نہیں رکھا گیا ۔ اسی طرح چه، که کی قدیمی شکلیں چی، کی سرے سے مفقود هیں، پھر اس طرح کا خط نستعلیق نویں صدی کا نہیں هوسکتا ۔ اس سے صاف ظاهر هے که غالباً کہیں کوئی جعل یا سهو هے ۔ ممکن هے که اس نسخے کے منقول عنه کی بعینه نقل هو مگر اس صورت میں اگر نسخه نویں صدی کا تها تو اسکی املائی خصوصیت کیوں نه برقرار رکھی گئی ۔ اور اگر کاتب جعل کررها تها تو یه تبدیلی بےمعنی تھی ۔ پھر کاتب عموماً اتنا پڑھا لکھا نہیں هوتا که وه پرانے طرز املا کو نئے طرز میں تبدیل کردے ۔ امکان اس کا هے که کسی فاضل نے اس نسخے کی کتابت کی هو اور پرانے املا کو بدل کر اپنے دور کے طرز میں اسکو لکھ لیا هو اور یادگار کے طور پر اس کا ترقیمه بھی نقل کرلیا هو ۔ بهرحال کچھ بھی هو یه نسخه نویں صدی کا نہیں معلوم هوتا ۔ پروفیسر سعید نفیسی نے اس کا ذکر کیا هے اور پورا ترقیمه اپنے مرتب کرده «لباب الالباب» کے مقدمے (ص ۱۲ ۔ ۱۳) میں نقل کیا هے ۔ وه بھی اسے نویں صدی کا نہیں جانتے بلکه گیارھویں صدی کا قرار دیتے هیں ۔ لیکن اس کے منقول عنه کو ۸۷۲ هجری کا تسلیم کرتے هیں اور اسی وجه سے اس نسخه کی اهمیت کے بھی قائل هیں ۔ نسخه کے بعض قابل توجه امور یه هیں :

(۱) دو ورق کے گم هونے کے علاوه آخری پانچ ورق کے کچھ حصے کٹ گئے هیں ۔

(۲) ورق ۱۳ پر حکایت : در عهد دولت آل عباس (چھاپی ص ۳۶) بغیر عنوان اور حد فاصل کے شروع هوجاتی هے ۔

(۳) مصنف سے متعلق ساری تاریخیں وهی هیں جنکو مرزا محمد نے مقدمے میں درج کردیا هے۔ صرف آخری تاریخ (سنه سبع واربعین و خمس مایة جو دو بار آئی هے (چھاپی ص ۱۰٤، ۱۳۲) دونوں جگه بحذف « خمس مایة» هے (ورق ٤۰ الف، ٥١ب)

(٤) عام نسخوں کی طرح سلطان ابراهیم کے ذیل کی تاریخ ٥۷۲ هے جو یقیناً غلط هے۔ سیکڑے کا هندسه چار هوگا (ورق ۲۷ الف)

(۵) عام نسخوں کی طرح اسکافی کو نوح بن منصور سامانی کا معاصر بتایا ہے جو غلط ہے (ورق ۸ الف)

(٦) بدیہہ گوئی کے متعلق جو مختصر سا نوٹ ہے اسکو اس نسخے میں فرخی سیستانی والی حکایت کے ساتھ شامل کردیا ہے (ورق ۲۲ ب)

(۷) زکریا رازی کی کتاب «منصوری» کی تصنیف کے سلسلے کی جو حکایت بعض محققین کے نزدیک جعلی حکایت ہے وہ یہاں موجود ہے - گویا مقالۂ چہارم میں خود مولف کے قول کے برعکس عام نسخوں کی طرح بارہ حکایتیں موجود ہیں -

(۸) بعض مفرد لفظوں کے املا قابل توجہ ہیں جیسے داؤد، ذکریا رازی وغیرہ -

تفصیلات بالا سے ظاہر ہے کہ زیر نظر نسخہ عمومی طور پر عام نسخوں سے ملتا جلتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہوگا کہ اختلافات قرأت بھی نہیں ہیں- حقیقت یہ ہے کہ اس لحاظ سے یہ نسخہ عام نسخوں سے بہت مختلف ہے - اگرچہ موقع نہیں کہ ان اختلافات کو یہاں لکھا جائے لیکن ایک حکایت کے چند جملے اس جگہ درج کردئیے جاتے ہیں، ان سے اندازہ ہوگا کہ اختلاف نسخ کی نوعیت کس طرح کی ہے :

چون کار اسکافی بالا گرفت در خدمت امیر نوح بن منصور ممکن گشت و ماکان کاکوی به ری و قهستان عصیان آورد و سر از ربقهٔ اطاعت کشید و عمال بخوار و سمنان فرستاد و سمنک و چند شهر از کو مش بدست فرو گرفت و نیز از سامانیان یاد نکرد - نوح بن منصور بترسید از آنکه او مردی شهم بود، بتدارک حال او مشغول گشت و تاش اسپهسالاران با هفت هزار سوار بحرب او فرستاد تا آن فتنه فرو نشاند و آن شغل گران از پیش بر دارد برآن وجه که مصلحت ببیند و اعتماد بر کفایت تاش نمود چه او سخت عاقل و خردمند بود و روشن رای -

مختصر یہ کہ اس نسخے کی مدد سے «چہار مقالے» کے موجودہ متن میں اصلاح کی کافی گنجائش ہے، اور اسی لحاظ سے یہ نسخہ اہم ہے - بالفرض اگر اسکی تاریخ کتابت صحیح سمجھ لی جائے (جو بحالت موجودہ ممکن نہیں) تو یہ اب تک کے دریافت شدہ نسخوں میں دوسرا سب سے قدیم نسخہ قرار پاتا ہے - اور اگر یہ تاریخ اسکے منقول عنہ کی ہو پھر بھی اس کی اہمیت باقی رہتی ہے -

سرسید کے دو غیر مطبوعہ خطوط

از

ڈاکٹر مختار الدین احمد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سرسید کے دو خط یہاں پیش کیے جاتے ہیں، یہ غیر مطبوعہ ہیں اور پہلی مرتبہ شائع ہو رہے ہیں۔ دونوں خطوط سرسید کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں جو ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان خطوں پر جو حواشی لکھے گئے تھے وہ یہاں حذف کردیے گئے ہیں۔ حواشی اور متعلقہ معلومات «مکاتیب سرسید احمد خاں» میں دیکھے جائیں جو انجمن ترقی اردو ہند شائع کررہی ہے۔

(۱)

علیگڑھ

٦ دسمبر ١٨٨٤ء

عزیزی

آج منی آرڈر سو روپیہ کا بھیجا جاتا ہے۔ پچھتر روپیہ حسب معمول بوا صاحب کو دیدو وہ تقسیم کردیں گی اور پچیس روپیہ واسطے صرف مدد کے اپنے پاس رہنے دو۔ بوا سے کہدیناکہ ان دنو[ں] فرصت بہت کم ہے۔ ایک آدھ دن میں ان کو خط لکھوں گا۔ سید محمود صاحب یہاں آگئے ہیں، ان کا خود دھلی آنیکا ارادہ ہے ورنہ میں آکر بوا کو یہاں لےآونگا۔ والسلام۔

خاکسار

سید احمد

سب لوگوں سے تحقیقات کرکے لکھ بھیجو کہ ہمارے نانا صاحب کا کس تاریخ اور کس سنہ میں انتقال ہوا تھا، اور یہ بھی دریافت کرکے لکھو کہ ہمارے والد کن تاریخ و سال و سنہ میں انتقال ہوا تھا، اس کی ضرورت ہے۔

(۲)

علی گڑھ
۲۷ جنوری سنہ ۱۸۸۵ء

عزیزی

تم کام چھتوں کے بنوانے کا شروع کرو، میں روپیہ بھیج دوں گا، میں بھی دو تین دن میں ایک دن کے لیے دھلی آنا چاھتا ھوں۔

بوا صاحب سے کہدینا کہ میں نے دو تھان زربفت کے اور دو تھان مشروع کے اور ایک سرخ دوشالہ احمدی بیگم کے لیے لے لیا ھے۔ بہت اچھا ھے۔ اگر احمدی کے کام میں یہ چیزیں آویں تو لیتا آؤں ورنہ نہ لاؤں۔ جواب جلد بھیجو والسلام۔

خاکسار
سید احمد

« مسلمانوں کے سیاسی افکار »

(تبصرہ)

از

ڈاکٹر انوارالحق حقی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

یہ نظریہ بلکہ غلط فہمی بہت ھی عام ھے کہ فلسفۂ سیاسیات خالص یورپی ذھن کی تخلیق ھے، اور سیاسی افکار کے ارتقاء اور فلسفۂ سیاسیات کی تاریخوں کی ورق گردانی سے یہی معلوم اور محسوس ھوتا ھے کہ افلاطون ارسطو، سسرو (Cicero)، دانتے، میکیاولی، هابز، لاک، روسو، بنتھم (Bentham)، مل، گرین، کارل مارکس، لینن، اور لاسکی وغیرہ مغربی مفکروں کے علاوہ کسی اور قوم یا ملک کے فلسفیوں اور مفکروں نے نہ اس دشت میں بادیہ پیمائی کی جرأت کی اور نہ ضرورت ھی سمجھی، اور تو اور پروفیسر پارکنسن (Parkinson) نے بھی اپنی قابل قدر تالیف «سیاسی فکر و نظر کا ارتقا» (Evolution of Political Thought) میں اس نظریہ اور عام رویہ پر تنقید کرنے کے باوجود مشرق کی مشہور و معروف ھستیوں اور مفکروں میں سے کسی ایک کے بھی سیاسی نظریات اور خیالات کی افادیت اور اھمیت کو اجاگر نہیں کیا، اسی لئے سیاست سے عام دلچسپی رکھنے والوں کا کیا ذکر، سیاست کے طالب علم بھی عموماً اس سے ناواقف ھیں کہ کوٹلیا (Kautaliya)، شکر (Sukra) اور منو (Manu)، یا فارابی (Farabi) غزالی (Ghazzali)، اور ابن خلدون (Ibn Khaldun) جیسے مشہور مشرقی مفکروں نے بھی سیاسیات کو اپنا موضوع بحث بنایا اور وقت و حالات کی رعایت سے یا مذھبی و تاریخی روایات اور جغرافیائی اثرات کے تحت مملکت کے مقاصد و نصب العین اور حکومت کے فرائض و اختیارات وغیرہ جیسے مسائل کی توضیح و تشریح میں کافی کدوکاوش کی۔ اور یہ کیونکر ممکن تھا کہ قومیں وجود میں آئیں، پھلیں پھولیں، ان میں علوم و فنون کا چرچا اور تہذیب و تمدن کا نشو و نما ھو مگر سیاست کے مسائل سے وہ ناآشنا رھیں، اور سیاسی گتھیوں کو حل کرنے کے لئے انہیں

ناخن تدبیر سے کام لینے کی نوبت نہ آئے اور ان میں ایسے روشن دماغ افراد ھی پیدا نہ ھوں جو سیاست و سیاسیات کے «ازلی و ابدی» سوالوں پر غور و فکر کرسکیں۔ مملکت کی نوعیت اور اس کا نصب العین، حکومت کے فرائض اور اس کے اختیارات کے حدود کا تعین، انفرادی آزادی اور قانون کی نوعیت اور دونوں کا باھمی رابطہ وغیرہ ایسے مبحث اور موضوع ھیں جن کا تعلق زندگی بالخصوص روزمرہ زندگی کی تلخ حقیقتوں سے ھے اور جن پر غور و فکر سے گریز ممکن نہیں کیونکہ انہیں موضوعات کی تشریح و توضیح اور ان کی وسعت و حدود کے تعین ھی پر سیاسی و معاشی نصب العین اور مملکت کی تنظیم و تشکیل کا دار و مدار ھے۔

انسان اپنے ھم جنسوں کی صحبت میں رھتا ھے، اس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ وہ فطرۃً مدنی الطبع ھے بلکہ اس لئے بھی کہ وہ ازخود اپنی جملہ ضروریات پوری نہیں کرسکتا۔ وہ اپنی ضروریات زندگی کے لئے دوسروں کی محنت و مشقت اور ان کے علم و ھنر کا محتاج ھے۔ بلاشبہ یہ ممکن ھے کہ رشیوں اور درویشوں کی طرح کوئی شخص پہاڑوں یا جنگلوں کی تنہائیوں میں کسی طرح سے فقر و فاقہ کی زندگی بسر کرے لیکن متمدن و مہذب زندگی کی گوناگوں خوبیوں، رنگینیوں اور لذتوں سے وہ صرف اسی حالت میں بہرہ اندوز ھوسکتا ھے جبکہ وہ اپنے ھم جنسوں کی صحبت میں رھے۔ وہ سوسائٹی میں صرف زندہ رھنے کی خاطر نہیں بلکہ ایک اچھی اور اعلیٰ زندگی گذارنے کیلئے رھتا ھے۔ سوسائٹی ھی میں رھکر انسان کو وہ سہولتیں اور مواقع میسر ھوتے ھیں جن کے بغیر نہ تو وہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرسکتا ھے اور نہ اسکی اپنی شخصیت و کردار کی مناسب تعمیر و تربیت ہی ہوسکتی ھے۔ انسان کے لئے انسان سے بڑھکر کوئی اور شئے مفید نہیں کیونکہ اپنے ہم جنسوں کی صحبت میں رہنے سے ہی اس کی وہ صفتیں ظہور میں آتی ھیں اور ان صلاحیتوں کی نشوونما ھوتی ہے جن کی وجہ سے وہ نہ صرف دوسرے جانداروں سے مختلف ھے بلکہ اشرف المخلوقات کہلاتا ھے۔

فرد قائم ربط ملت سے ھے تنہا کچھ نہیں   موج ھے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اور اسی لئے فلسفۂ خودی کے علمبردار ھونے کے باوجود علامہ اقبال نے اجتماعی زندگی کی ضرورت اور اھمیت کو نظرانداز نہیں کیا اور فرد و ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالتے ھوئے کہا:

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند   سلک و گوھر کہکشان و اختر اند

فرد میگیرد ز ملت احترام ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

کہنے کو تو انسان آزاد پیدا ہوتا ہے لیکن بقول روسو وہ ہر طرف اور ہر جگہ «زنجیروں» میں جکڑا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور یہ ٹھیک بھی ہے، کیونکہ اجتماعی زندگی کے فیوض و برکات سے پورے طور سے مستفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف قسم کی قیود اور پابندیاں عاید ہوں ۔ قانون اور آزادی دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہی نہیں بلکہ تہذیب و تمدن کی بنیاد بھی ہیں ۔ اگر قانون اور رسم و رواج کی پابندیاں نہوں اور ہر شخص اپنی من مانی کرنے کا مجاز ہو تو جس کی لاٹھی اس کی بھینس والے اصول پر عمل ہوگا اور اچھی اور اعلی زندگی کا نصب العین یعنی آزادی، اخوت اور مساوات کا خواب کبھی بھی شرمندۂ تعبیر نہوسکے گا، اسی لئے عملی سیاست اور فلسفہ سیاسیات دونوں ہی کا سب سے اہم موضوع و مبحث یہ ہے کہ مملکت کی تنظیم و تشکیل کن اصولوں پر ہونی چاہئے اور حکومت کے وہ فرائض و اختیارات کیا ہیں جن کے ذریعہ ایک ایسا سماج قائم ہوسکے جس کی بنیاد حق و انصاف پر ہو، جو ذات پات، رنگ و مذہب، جنس و نسل کے امتیازات و تفریق سے مبرا ہو اور جس کے تمام شہریوں کو ارسطو کے الفاظ میں مکمل و خود مکتفی زندگی کی جملہ سہولتیں مہیا و میسر ہوں ۔ جس طرح زمانہ کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی کی ضرورتیں بدلتی رہتی ہیں اسی طرح انسانی اداروں اور تنظیموں کی شکل، ان کے مقاصد اور نصب العین میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور اس لئے یہ مسئلہ ہر دور میں غور طلب اور زیر بحث رہا ہے کہ مملکت کی تنظیم کن اصولوں پر ہو، حکومت کے فرائض و اختیارات کا تعین کس طرح کیا جائے کیونکہ ہر شخص کی، خواہ عالم ہو یا جاہل، فلسفی ہو یا شاعر و سیاست داں، اپنی اپنی جگہ اس بات کی خواہش رہی ہے کہ وہ ایک ایسی معیاری مملکت کا شہری ہوتا جہاں آزادی، اخوت اور مساوات کے زرین اصولوں کے تحت اسے اچھی زندگی گذارنے کے لئے جملہ سہولتیں میسر ہوتیں ۔ اور اسی لئے فلسفہ سیاسیات دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ بہت ہی اہم ہے کیونکہ اس کا تعلق ہماری روزمرہ کی زندگی سے بہت گہرا ہے، اس لئے یہ کیونکر ممکن تھا کہ مشرقی مفکر سیاست و سیاسیات کو اپنا موضوع نہ بناتے ۔

اقوام مشرق کی بیداری اور بین الاقوامی سیاست کے نئے تقاضوں کے تحت اب اس نظریہ میں کچھ تبدیلی ہورہی ہے کہ سیاست و سیاسیات ایسے علوم و فنون میں جن کی نشو و نما

میں مشرقی مفکروں کا کوئی حصہ نہیں ، اور چین و جاپان اور ہندوستان کی تہذیب و تمدن ، مذہب و فلسفہ کے ساتھ ساتھ مشرقی اقوام کے سیاسی کارناموں اور ان کے افکار و اداروں کی طرف ادھر خاصی توجہ دی جارھی ہے لیکن مسلمان مفکروں کے خیالات و نظریات کی طرف سے ناواقفیت یا عدم توجہی اب بھی عام ہے ، مثال کے طور پر مملکت کی ابتدا اور ارتقاکے سلسلے میں معاہدۂ عمرانی کا نظریہ (Theory of Social Contract) کافی مشہور ہے ۔ اس نظریہ کی تشریح اور توجیہ کے سلسلہ میں ہابز ،لاک اور روسو کے نام زبان زد عوام ہیں حالانکہ فارابی اور غزالی نے جس طرح اس نظریہ کو قرون وسطی میں پیش کیا اس کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے نام سرفہرست ہونے چاہئیں ، خاص طور سے امام غزالی نے جس انداز سے اس نظریہ کو پیش کیا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ سیاسی اور سماجی مسائل پر انہوں نے کتنا غور و خوض کیا تھا ۔ وہ لکھتے ہیں :

« انسان کچھ اس طرح پیدا ہوا ہے کہ وہ تن تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا ۔ وہ مجبور ہے کہ دوسروں کے ساتھ مل جلکر رہے ۔ اول تو جنسی ملاپ کے بغیر انسان کی نسل باقی نہیں رہ سکتی ، دوسرے کھانے پینے ، رہنے سہنے ، اولاد کی تعلیم و تربیت کیلئے اسے دوسروں کی مدد و اعانت درکار ہوتی ہے ، اور (زندگی کی ضروریات اور ذمہ‌داریوں کے سلسلے میں) ایسے بہت سے لوگوں سے کام پڑتا ہے جو کسی کاروبار میں لگے ہوئے ہیں ، پھر یہ بیوپاری اور دستکار بھی اپنے اپنے پیشے میں الگ تھلگ نہیں رہ سکتے ، مثلاً کسان کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ بغیر ھل اور بیل کے اپنا کام کرسکے ، اور اسے بڑھئی ، لوھار اور بیل والے کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے ۔ وہ بغیر کھائے ، پیئے بھی زندہ نہیں رہ سکتا اور اسکے لئے لازم ہے کہ وہ پنساری اور نانبائی کی مدد حاصل کرے ، پھر ہم اس سے بھی واقف ہیں کہ جب بہت سے لوگ ایک ساتھ رہینگے تو آپس میں اختلافات اور جھگڑے بھی ہونگے ، اور اگر ان جھگڑوں کی روک تھام بروقت نہیں ہوگی تو ایسی لڑائیاں ہوں‌گی جو کبھی ختم ہونے کا نام بھی نہ لیں گی اسی لئے بعض نئے علم اور فن جیسے پیمائش ، قانون ، جنگ کے ضابطے اور ہتھیار بنانا وجود میں آئے تاکہ حقوق کی پہچان ہوسکے ، اور مملکت کو دشمنوں کے حملہ اور زک سے بچایا جاسکے ۔ ساتھ ہی ان سب فرائض کی مناسب انجام دہی کے لئے مخصوص کردار کے بعض خاص عہدیداروں کی ضرورت محسوس ہوئی جن میں علم و عقل کے ساتھ نظم و نسق کی صلاحیت و اہلیت بھی ہو » ۔

امام غزالی کے نظریہ کے مطابق مملکت کی غرض و غایت صرف قیام امن، دفع فساد، ٹیکسوں کی وصولیابی، دشمنوں پر فوجکشی اور عدل و انصاف کا انتظام هی نہیں هے بلکہ ان کے نزدیک رفاہ عامہ اور « خلق اللہ کی محبت » بھی حکومت کے فرائض میں داخل هیں - مثلاً وہ لکھتے هیں : بعض اوقات کوئی شخص زراعت یا صنعت و حرفت سے کسی مرض کی وجہ سے عاجز هوتا هے یا ضعیف العمری کی بنا پر کام کرنے سے معذور هو جاتا هے - اگر ایسے شخص کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ هلاک هو جائےگا اور اگر اس کی خبرگیری اجتماع یا عام لوگوں کے سپرد کردی جائے تو فی‌الحقیقت کوئی بھی اس کا ذمہ‌دار نہ هوگا، اور اگر اس کام کی انجام دهی کسی ایک فرد کے سپرد کردیجائے تو وہ بلا وجہ کیوں اطاعت کرےگا » اسی‌لئے ایک ایسے مقتدر اعلیٰ کی ضرورت هے جو اجتماع کو نزاع سے محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ افراد کی فلاح و بہبود کے لئے سعی کرے -

امام غزالی کے سیاسی فکر و نظر اور ان کے طرز استدلال کی کماحقہ قدر شناسی کیلئے یہ بھی ملحوظ رکھنا چاهئے کہ وہ گیارھویں صدی کی پیداوار تھے اور یہ وہ دور هے جبکہ یورپ کے مفکرین کی ساری کاوش اور توجہ اس مسئلہ پر مرکوز تھی کہ پوپ اور شہنشاہ میں کون افضل و بر تر هے ؟ اور جبکہ بقول سر فریڈرک پولک (Sir Fredric Pollock) « یوروپ کے قرون وسطیٰ میں روشن خیالی بھی مفقود هوگئی تھی » - دور وسطی کے نمائندہ اور ترجمان هونے کے باوجود امام غزالی کے سیاسی نظریات اسی قدر واضح اور قابل قبول هیں جسیے کسی بھی عصر جدید کے سیاسی مفکر کے - اقتدار اعلیٰ کی جو تشریح انهوں نے کی وہ جان آسٹن (John Austin) کے شہرۂ آفاق نظریہ کی طرح بالکل جدید (Modern) هے - جہاں تک معاهدۂ عمرانی (Social Contract) کے نظریہ کا تعلق هے، هابز، لاک اور روسو کی نسبت امام غزالی حقیقت اور زندگی سے زیادہ قریب تر هیں، اور تو اور، سیاسیات کے موضوع و مبحث کی جو تعریف اور وضاحت انہوں نے کی وہ بہت هی صحیح اور جدید نظریات کے عین مطابق هے - ان کے نزدیک سیاسیات وہ علم هے جو مملکت کے نظم و نسق سے بحث کرتا هے اور اس کی غرض و غایت انسان کی دنیوی و اُخروی زندگی کی فلاح هے - اگرچہ امام غزالی دین و سیاست کو جدا نہیں کرتے تاهم وہ سیاست و سیاسیات کو زیادہ اهمیت دیتے هیں - ان تمام اُمور کے باوجود ان کا شمار سیاسی مفکروں میں نہیں کیا جاتا -

اجتماعی زندگی میں غالباً کوئی مسئلہ اتنا اہم اور نازک نہیں جتنا کہ سیاست اور اخلاقیات کا باہمی تعلق ہے ۔ مملکت کا منشاء و مقصد انسانی شخصیت و کردار کی نشو و نما کیلئے سازگار ماحول اور دوسری سہولتوں کا بہم پہنچانا ہے تاکہ شہری اچھے انسان بنیں اور اچھی زندگی بسر کریں، لیکن «اچھے انسان» اور «اچھی زندگی» ایسے موضوع اور نصب‌العین ہیں جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ۔ اگر نیکی و بدی کی تمیز و تفریق نہو تو پھر انسان اور حیوان میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا ۔ اخلاقیات ہی کی بدولت انسان یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ کیا ہورہا ہے اور کیا ہونا چاہئیے ؟ اور اخلاقی اُصولوں ہی پر عمل کرکے انسان اشرف‌المخلوقات اور ساتھ ہی اچھا شہری بھی بنتا ہے ۔ مملکت کا اعلیٰ نصب‌العین بھی اخلاقی ہے اور اسی لئے مملکت کے فرائض و اختیارات کا تعین بھی اخلاقی اصول ہی کے تحت ہوسکتا ہے، بقول لارڈ ایکٹن (Lord Acton) سیاست کا سب سے بڑا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ حکومتیں کیا کر رہی ہیں ؟ بلکہ یہ سوال کہ انہیں کیا کرنا چاہئیے ؟ اور گاندھی‌جی کے نظریہ کے مطابق سیاست و مذہب کا چولی دامن کا ساتھ ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ سماجی نظام ہو یا حکومت کی پالیسی ان کی قدر و قیمت اخلاقی اصولوں کی روشنی میں ہی متعین کی جاتی ہے اور جہاں تک افراد کا تعلق ہے وہ بھی عام طور پر مالی منفعت کے مقابلہ میں اخلاقی اقدار کو ترجیح دیتے ہیں ۔ اس لحاظ سے علامہ اقبال کا یہ کہنا حقیقت کے منافی نہیں کہ سیاست کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں پیوست ہوتی ہے اور یہ کہ مملکت سے ایک ایسی جماعت یا نظام سیاست مراد ہے جس کا نظم و ضبط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس‌کے اندر مخصوص اخلاقی روح سر گرم کار ہو ۔

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

لیکن یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ مطلق‌العنان فرمانرواؤں اور جمہوری سیاست‌دانوں سبھی کا یہ تجربہ اور نظریہ ہے کہ سیاست کے تقاضوں اور مذہب و اخلاقیات کے مطالبات میں بہت بڑا تضاد ہے جسے رفع کرنا آسان نہیں ۔ بقول ضیاءالدین برنی : «حکومت دنیاداری کی آخری منزل ہے اور دینداری کے ساتھ نہیں چل سکتی» - دوسرے الفاظ میں قومی آزادی اور ملکی فلاح و بہبود ایسے نصب‌العین ہیں جن کے حصول کی خاطر اصول و اخلاق کو پس پشت ڈالدینے میں کوئی حرج نہیں - یہی ایک محب وطن کا اولین

فریضہ ھے ۔ اصل چیز مقصد ھے اور جائز مقصد کے حصول کیلئے ھر حیلہ و حربہ جائز ھے ۔

سیاست و اخلاقیات کے اس تضاد کی نشاندھی اور ملک و قوم کی خاطر اصول و اخلاق کو پس پشت ڈالدینے کے نظریہ کی تشریح و توجیہ کا سہرا بالعموم میکیاویلی کے سر باندھا جاتا ھے اور اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا مغربی مفکر ھے جس نے سیاسی مصلحت (Reason of State) کو اخلاقی اصولوں پر ترجیح دینے کا مشورہ دیا ۔ لیکن میکیاویلی سے بہت پہلے مشرق کے متعدد حقیقت پسند ، مفکرین نے بھی اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا تھا ۔ کوٹلیا کے « ارتھ شاستر » کے علاوہ امیر کیکاؤس کے « قابوس نامہ » اور ابن اطقطقی کی کتاب « الفخری » میں عملی سیاست میں کامیابی حاصل کرنے کے جو گرُ بتائے گئے ھیں اور نظم و نسق کو بحسن و خوبی قائم رکھنے کیلئے جن اصولوں پر عمل پیرا ھونے کی نصیحت و ترغیب دیگئی وہ میکیاویلی کے شہرۂ آفاق نظریہ سے کسی طرح بھی مختلف نہیں ۔ مثلاً اپنے بیٹے کو مخاطب کرتے ھوئے کیکاؤس کہتا ھے : « اگر گناہ کرنے ھی پر مجبور ھوجاؤ تو ڈھنگ سے کرو ۔ شراب نوشی گناہ ھے لیکن اگر پینا ھی ھے تو صبح کیوقت نہ پیو اور نہ جمعہ کو پیو ، نہ اتنی پیو کہ نشہ میں مست رھو اور اپنے فرائض کو پورے طور سے انجام نہ دیسکو » ۔ حق گوئی کیکاؤس کے نزدیک ایک ایسی صفت ھے جو بادشاہ میں ھونی چاھئے لیکن اس کے باوجود کہتا ھے : « میرے بیٹے ! تم ریاکار اور ظاھر دار بن جاؤ لیکن جھوٹے نہ بنو ، راست گفتاری میں نام پیدا کرو تاکہ اگر کبھی جھوٹ بولنے کی ضرورت پیش آئے تو بھی لوگ تمھاری بات کا یقین کرلیں » ۔ اسیطرح ابن اطقطقی کا مشورہ ھے کہ حکمراں کو چاھئے کہ ضرورت کے مطابق سختی کرے ۔ « ایسے شخص کو جسے سرد مہری یا پیشانی کی شکن سے ٹھیک کیا جاسکے اسے دھمکی نہ دے اور جسے صرف دھمکی ہی راہ راست پر لگادے اسے قید و بند کی صعوبت میں ڈالنا قرین عقل نہیں ھے اور جسے قیدکرنا کافی ھو اسے دُرے لگوانا مناسب نہیں اور جسے دُرے ٹھیک کرسکیں اس کو قتل کرنا عقلمندی نہیں » لیکن « یہ بہتر ھے کہ ایک شخص کو قتل کردیا جائے بجاے اس کے کہ اسے آزاد چھوڑ دیا جائے اور بعد میں ایسے حالات پیدا ھوں کہ پھر پانچ کو موت کے گھاٹ اُتارنا پڑے ، اور پانچ آدمیوں کو قتل کردینا ایسی نرمی و رحمدلی سے بہتر ھے کہ بعد میں سو آدمیوں کو قتل کرنا پڑے » ۔ کیکاؤس کے سلسلہ میں پروفیسر براؤن کا قول ھے کہ « قابوس نامہ » نے وسیع شہرت حاصل کی اور حقیقت میں یہ

کتاب اس شہرت کی مستحق بھی تھی کیونکہ یہ لطائف اور حکمتوں سے پُر ہے ، امثال و حکایات کا مرقع ہے اور ایک بادشاہ کی تصنیف ہے جس نے اپنے تجربات نہایت بے باکانہ انداز میں بیان کردئیے ہیں »۔ اسی طرح ڈپلومیسی وغیرہ کے متعلق نظام الملک طوسی کے نظریات جب ہم پڑھتے ہیں تو بقول پروفیسر ہارون خاں شروانی ان کو زمانۂ حال کے عین مطابق دیکھ کر انگشت بدنداں رہ جاتے ہیں ، وہ اس طرح سے لکھتا ہے جیسے کہ بیسویں صدی میں کسی مغربی ملک کے متعلق لکھ رہا ہو » - لیکن فلسفۂ سیاسیات اور سیاست کے ارتقا کی تاریخیں ان ناموں سے ناآشنا ہیں۔

عرصہ ہوا جب پروفیسر ہارون خاں شروانی نے اس لاعلمی اور سرد مہری کی کیطرف توجہ دلائی جو عام طور سے مسلمان مفکروں کے خیالات کی طرف پائی جاتی ہے - پروفیسر موصوف نے مختلف مواقع پر اپنے مقالات کے ذریعہ (جو بعد میں کتاب کی شکل میں بھی شائع ہوئے) قرون وسطیٰ کے چیدہ چیدہ مسلمان مفکروں کے سیاسی فکر و نظر سے علمی دنیا کو روشناس کرایا تھا - اس میں شک نہیں کہ تاریخ و ادب اور فلسفہ و اخلاقیات کے ماہرین نے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ سے فارابی ، ماوردی ، طوسی ، غزالی ، ابن خلدون وغیرہ کی تصانیف کا غور و خوض سے مطالعہ کیا اور خوب خوب داد تحقیق دی۔ ان مفکروں کی تصانیف کا مختلف زبانوں میں ترجمہ بھی ہوا ، اور ان کی زندگی و نظریۂ زندگی کے بارہ میں کافی تحقیق و تفتیش ہوئی لیکن مسلمانوں کے سیاسی افکار ایک ایسا موضوع اور مبحث ہے جس کیطرف ابتک صحیح معنوں میں توجہ نہیں دیگئی - اس لحاظ سے پروفیسر رشید احمد صاحب کی یہ کاوش قابل ستائش ہے کہ انھوں نے اس کی طرف توجہ دی اور اپنی تصنیف « مسلمانوں کے سیاسی افکار» میں قرآنی نظریۂ مملکت کی تشریح کے ساتھ ساتھ فارابی ، ماوردی ، نظام الملک ، امیر کیکاؤس ، امام غزالی ، ابن اطقطقی ، امام ابن تیمیہ ، ابن خلدون ، شاہ ولی اللہ ، سر سید احمد ، سید جمال الدین افغانی اور علامہ اقبال جیسے مشہور و معروف مفکروں کے سیاسی و عمرانی نظریات کی توجیہ و توضیح کی - یہ کاوش اس لحاظ سے اور بھی قابل توجہ ہے کہ اسلامی سیاسیات پر اُردو زبان میں یہ پہلی کتاب ہے۔ مصنف کا یہ کہنا بجا ہے کہ مسلمان سیاسی مفکرین کے نظریات کو اُردو داں طبقہ تک پہنچانے کی ابتک کوئی کوشش نہیں ہوئی اور نہ ان کے سیاسی نظریات کو ایک جگہ جمع ہی کیا گیا۔ اس طرح زیر نظر کتاب نہ صرف مسلم مفکرین کے نظریات کا ایک ھلکا سا خاکہ پیش کرتی ہے بلکہ ایک بڑی حد تک یونیورسٹیوں کے سیاسیات

کے نصاب کی بھی تکمیل کرتی ھے اور عوام کو مشرق کے ممتاز مشاھیر و مفکرین کے سیاسی خیالات و نظریات سے بھی واقف بناتی ھے ۔ اس میں شک نہیں کہ فاضل مولف نے « مسلمانوں کے سیاسی افکار » کی ترتیب و تدوین میں کافی محنت و کاوش کی ھے ۔ انھوں نے صرف اس پر ھی اکتفا نہیں کیا کہ مفکروں کے نظریات کا تجزیہ و تشریح کردیں بلکہ نفس مضمون کی اھمیت و افادیت کے پیش‌نظر اس کا بھی التزام کیا کہ مفکرین کی زندگی کے اھم اور خاص واقعات کے ذکر کیساتھ ساتھ اس دور کے سیاسی و تاریخی ماحول پر بھی روشنی ڈالیں جس میں ان لوگوں نے آنکھیں کھولیں اور اپنی زندگی گذاری ۔

« مسلمانوں کے سیاسی افکار » میں جن مشاھیر کے نظریات کا تجزیہ کیا گیاھے چونکہ ان سب نے قرآن شریف ھی کو اپنی غور و فکر کی بنیاد قرار دیا تھا اس لیے فاضل مولف نے کتاب کے شروع میں قرآنی نظریۂ مملکت پر کافی تفصیل سے روشنی ڈالی ، لیکن راقم الحروف کی رائے میں اسلامی جمہوری نصب العین کی مکمل وضاحت پھر بھی نہوسکی ۔ اسلام کا دستور اساسی (Constitution) قرآن ھے اور اس کی عملی تفسیر کا نام سنت ھے ۔ اگر قرآن حکیم نے یہ حکم دیا کہ معاملات کو باھمی مشورہ سے طے کرنا چاہیے تو حضرت عائشہ کی شہادت ھے کہ « میں نے رسول اللہ سے زیادہ کسی کو اس بارے میں نہیں پایا کہ لوگوں سے مشورہ کرکے کام کیا جائے » ۔ اور تاریخ بھی اس کی شاھد ھے کہ آنحضرت ملکی معاملات اور انتظامی امور کے طے کرنے کیلئے باھمی مشورہ اور اجماع کو کس قدر اھمیت دیتے تھے ۔ اگر ایک طرف آپ نے یہ فرمایا کہ « میری امت کبھی بھی گمراھی وضلالت پر اجماع نہیں کرسکتی » اور « جماعت پر اللہ کا ھاتھ ھے ، اس کی مخالفت نہ کرو » تو دوسری طرف « باھمی مشورہ » کے اصول پر عمل فرما کر اس کی بھی تشریح و تفسیر کردی کہ کیونکر اور کس نوع کے مسائل و امور کیلئے باھمی مشورہ ضروری و لازمی ھے ، مثال کے طور پر طریقۂ اذان ، تکذیب واقعۂ افک ، جنگ بدر میں آگے بڑھنا اور کنوئیں پر مقیم ھونا ، جنگ بدر کے قیدیوں کیساتھ سلوک ، جنگ احد میں مدینہ سے باھر نکل کر جنگ کرنا اور غزوۂ خندق میں مدینہ کے اندر محصور ھوکر لڑنا وغیرہ چند واقعات پیش کئے جا سکتے ھیں ۔ خلافت راشدہ کے دور میں بھی باھمی مشورہ کے اصول پر عمل ھوتا رھا اور اس سلسلہ کی بعض مجلسیں قابل ذکر ھیں مثلاً قرآن کی کتابت کا مسئلہ ، مرتدوں سے جنگ ، جہاد شام ، مجوسیوں سے جزیہ لینے کا سوال ، عراق و شام کی فوجوں کو جاگیریں دینے کی بحث ، نہاوند میں حضرت عمر کی شرکت کا مسئلہ ، غنیمت کی تقسیم ، فوج کی

تنخواہ، بعض حکام و عمال کا تقرر، مفتوحہ ممالک میں داخل ہونیکی بحث وغیرہ وغیرہ۔ اس سلسلہ میں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ فقۂ اسلامی کا تیسرا رکن اجماع ہے یعنی علمائے امت کا کسی مذہبی غیر منصوص مسئلہ پر اور قوم کے ارباب سیاست کا کسی سیاسی معاملے پر اتفاق کرنا۔ اس لئے فاضل مولف کا یہ کہنا (ص ٤۲) کہ « اکثریت کی بات ماننا ضروری نہیں » اور حکمراں کو اکثریت کی رائے کا پابند کردینے سے « جوڑ توڑ کے دروازے کھل جاتے ہیں، پارٹی اور گروہبندی عام ہوجاتی ہے، پھر اکثر عاقل و دانا آدمی اقلیت میں ہونے کے باعث اظہار رائے سے احتراز کرتے ہیں » وغیرہ نہ صرف اسلام کے جمہوری نصب العین اور اس کی تعلیمات کی روح کے خلاف ہی ہے بلکہ تاریخی حقائق کے بھی منافی ہے۔ اس موقع پر سید جمال الدین افغانی کے نظریۂ حکومت کا اعادہ غالباً دلچسپی سے خالی نہوگا۔ شخصی حکومت کی مخالفت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: « جس قوم کا اپنے معاملات کے حل و عقد میں کوئی اختیار نہو، ملکی و ملی امور کے بارہ میں اس سے مشورہ نہ لیا جائے، اپنے عام فائدوں کی خاطر اس کے ارادے بےکار اور بے نتیجہ، اور اس کی آواز صدا بصحرا ثابت ہو، اور اسے ایک ہی مستبد حاکم کے سامنے جھکنا پڑے اور اس حاکم کا ارادہ ہی قانون متصور ہو، اس کی خواہش ہی پر نظام حکومت کا دار و مدار ہو، جو اپنی مرضی کے مطابق فیصلہ کرے اور من مانی کاروائی کرنے میں مطاق العنان ہو، ایسی قوم کسی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی اور نہ اس کی رفتار ترقی کسی قانون اور نظام کے ماتحت منظم ہوسکتی ہے۔ وہ سعادت و شقاوت، علم و جہل، دولت و فاقہ‌کشی اور عزت و ذلت کی کشمکش میں کبھی تنزل اور کبھی ترقی سے دو چار رہتی ہے »۔

جہاں تک اسلامی اسٹیٹ یا قرانی نظریۂ مملکت کا تعلق ہے بہتر ہے کہ اس سلسلہ میں چند باتوں کو پیش نظر رکھا جائے، اول یہ کہ اسلامی اسٹیٹ کا تعلق ظاہری ٹیپ ٹاپ اور مادی قوانین سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ دل اور ایمان باللہ سے۔ اسلامی اسٹیٹ کے بارے میں قرآن حکیم اور حدیث نبوی میں کوئی خاص باب نہیں اور نہ ایسے صریحی احکام و ہدایات ہی ہیں جس طرح اور بہت سے دینی و دنیوی امور مثلاً وضو، نماز، حج، زکواۃ، وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ کے لئے ہیں۔ اور یہ خالی از مصلحت نہیں کیونکہ علامہ اقبال کے الفاظ میں مملکت سے ایک ایسی جماعت یا نظام سیاست مراد ہے جس کا نظم و ضبط کسی نظام قانون کے تحت عمل میں آتا ہے اور جس کے اندر مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہوتی ہے اور حکومت کی حیثیت محض اس کی ایجنٹ یا آلۂ کار کی ہے۔

تہذیب و تمدن کے تقاضوں اور حالات کی تبدیلی و ترقی کے ساتھ ساتھ مملکت کی ہئیت اور حکومت کے فرائض و اختیارات میں بھی تغیر و تبدل ہوتا رهتا ہے اور اسی مصلحت سے قرآن و حدیث نے اسلامی اسٹیٹ کے نصب‌العین کی وضاحت کرنے کے علاوہ اس کے بنیادی اُصولوں (Foundamental Principles) کے متعین کرنے هی پر اکتفا کیا یعنی امور مملکت کو باهمی مشورہ سے طے کرنا ، افراط و تفریط سے گریز ، فتنه و فساد کا انسداد ، عدل و انصاف کا قیام ، معاشرہ کی اصلاح وغیرہ ـ درویش صفت باش و کلاہ تتری‌دار - اور اس طرح سے اس بات کی گنجائش رکھی کہ ہر دور کے مسائل و معاملات پر غور و خوض کرکے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان کا حل تلاش کیا جائے ـ

اگر زیرنظر کتاب کے ہر باب کے اختتام پر فاضل مؤلف ہر مفکر کے نظریات کا تنقیدی جائزہ لیتے اور اس کے معتقدات و نظریات کا دوسرے مفکروں سے موازنہ کرتے اور اس کے فکر و نظر کی خصوصیات کی روشنی میں فلسفۂ سیاسیات ، بالخصوص اسلامی سیاسیات میں اس مفکر کے مقام کا تعین کرتے تو کتاب کی افادیت میں خاصا اضافہ ہوجاتا ـ کہیں کہیں مؤلف نے مختلف مفکروں کے بارہ میں تنقیدی اشارے کئے ہیں : مثلاً «فارابی سیف‌الدولہ کی حاشیہ نشینی سے آگے نہ بڑھ سکا ، ماوردی نے ساری عمر فصل خصومات میں گزار دی ، غزالی سدا درس و تدریس ، تصنیف و تالیف اور سیر و سیاحت ہی میں مشغول رہے ' متاخرین میں ابن خلدون کتابت اور معلمی سے لیکر قضا کے عہدوں کے درمیان چکر لگاتا رہا ، جوڑتوڑ اور سازشوں کا البتہ اسے کافی تجربہ ہوا لیکن نظم و نسق ' تدبر و سیاست سے بے بہرہ رہا ، برخلاف اس کے نظام‌الملک کاروبار مملکت کی انجام دہی میں محو رہا » - یا « ابن خلدون کے سیاسی نظریات ہی سے اس کی عظمت کا اندازہ بآسانی لگایا جاسکتا ہے ، وہ اپنے مسلم اور غیر مسلم پیشرو مفکرین سے گوے سبقت لے گیا ہے ، اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو اخلاق ، کلام اور فقہ سے جو اس زمانہ تک باہم مخلوط تھے بالکل الگ کردیا اور اس کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی ، ماوردی کے سیاسی افکار پر تمامتر فقہ کا رنگ غالب ہے ، فارابی کے نزدیک سیاسیات فلسفہ کی ایک شاخ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ، غزالی اس میں اور اخلاق میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے ، ابن خلدون ہی پہلا مفکر ہے جس نے سیاسیات پر کسی اور علم کو غالب نہیں ہونے دیا » لیکن اس قسم کے اشارے (Observations) بہت ہی خال خال ہیں اور ایک نصابی کتاب کے لیے ناکافی ہیں -

اسی طرح اگر ہر باب کے آخر میں نفس مضمون کی مناسبت سے کتابوں کی ایک مختصر فہرست (Select Readings) دیدی جائے اور کتاب کے آخر میں کتابیات (Bibliography) اور اشاریہ (Index) کا اضافہ کردیا جائے تو مضمون سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے کتاب کی افادیت اور بھی زیادہ ہوجائے گی -

اس کتاب میں کہیں کہیں تضاد بیان بھی ہے، مثلاً نظام الملک کے نظریات کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «اس کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر زمانے میں اپنے بندوں میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیتا ہے اور نظم و نسق اور مخلوق کی فلاح و بہبود کا کام اسی کے سپرد کر دیتا ہے، لوگوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ اس کا رعب ڈال دیتا ہے تاکہ لوگ اس کے عدل کے سایہ میں امن و امان کی زندگی گزار سکیں - اس طرح نظام الملک کے نزدیک بادشاہ «مامور من اللہ» ہوتا ہے اور اسی لئے بادشاہ عوام کے سامنے جوابدہ نہیں ہوتا اور نہ عوام ہی کو کسی حالت میں یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بادشاہ کو معزول کرسکیں» - لیکن کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں: «نظام الملک کے اس نظریۂ اقتدار اعلیٰ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہ بادشاہ کے خدا داد حقوق (Divine Right of Kings) پر عقیدہ رکھتا ہے، سخت غلطی ہوگی» - کتابت کی غلطیاں بھی کھٹکتی ہیں، مثلاً پرپونے کے بجاے پرتونے (ص ۱۵۹)، بربرکے بجاے برابر (ص ۲۳۴)، بازارکے بجاے باز (ص۲۵٦)، زوال کے بجاے زول (ص ۲۸۱)، وغیرہ وغیرہ - مگر سب سے زیادہ بات قابل تعجب و تاسف بات یہ ہے کہ فاضل مولف نے اس قابل قدر اور مستند تصنیف میں نظام الملک، حسن بن صباح اور عمر خیام کی دوستی اور ہم مکتبی کی موضوع روایت کو بھی جگہ دیدی ہے - امید ہے کہ اگلے ایڈیشن میں یہ خامیاں دور کردی جائیں گی -

ان کوتاہیوں کے باوجود «مسلمانوں کے سیاسی افکار» اردو ادب میں قابل قدر اضافہ ہے اور مصنف کی سعی بڑی حد تک مشکور ہے -

جلد ۳ نمبر ۳

فکر و نظر

جولائی ۱۹۶۲

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

عہد عتیق کی تاریخ اور اس کے مصادر

از

جناب سید محمود حسن قیصر امروہوی ، ادارۂ علوم اسلامیہ ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

عہد عتیق کے واقعات اور اس عہد کی شخصیتوں کو عموماً داستان اور افسانہ سمجھا جاتا ہے[1] اور ارباب تحقیق ان میں صرف اسی حد تک واقعیت تسلیم کرتے ہیں جس حد تک وہ جدید معیار تحقیق پر پورے اترتے ہوں ۔

یہ خیال بے بنیاد بھی نہیں ہے اور بہت سوچ سمجھ کر عقل و درایت کے ماحول میں قائم کیا گیا ہے اس لئے کہ قدیم الایام کے واقعات جب سننے میں آتے ہیں تو قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آج ہزارہا سال گذرنے کے بعد ان کے ہم تک پہونچنے کا کیا ذریعہ ہوسکتا ہے جبکہ اس عہد کی نہ کوئی تاریخ ہے نہ کوئی سلسلۂ روایت ، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ان کے بارے میں صرف بیان کرنے والوں پر اعتماد کرلیا جائے ۔

دوسری وجہ اس خیال کی یہ بھی ہے کہ عہد عتیق کے واقعات کا بیشتر حصہ ایسی چیزوں کے بیان پر مشتمل ہے جو نہایت دور از کار اور بعید از قیاس ہیں ، جن کو ماننے پر عقل سلیم کسی طرح راضی نہیں ہوسکتی ، مثلاً ذوالقرنین کا قصہ ، لقمان بن عاد کے محیر العقول واقعات ، حضرت سلیمان کے تخت کا ہوا پر اڑنا وغیرہ وغیرہ ۔ اس کے علاوہ اگر ان واقعات کی صحت کو کسی حد تک عقل قبول بھی کرلے تو پھر وہی سوال رہ جاتا ہے کہ ان کا ماخذ کیا ہے ؟ اور جس وقت ان واقعات کو پہلی مرتبہ قلمبند کیا گیا ہے تو

---

۱ ـ اس مقام پر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ خود قرآن مجید نے جہاں جہاں انبیاء ماسلف اور گذشتہ امتوں کے حالات بیان کئے ہیں وہاں قصے ہی کے لفظ کا استعمال ملتا ہے جس کا مرادف لفظ اردو میں بعینہ داستان ہے ۔ اس کے لئے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ عربی میں قصے کے معنی فرضی داستان اور افسانے کے نہیں ہیں بلکہ وہ « واقعہ » کے مرادف لفظ ہے ، فرق دونوں میں صرف اتنا ہے کہ « واقعہ » میں اگر تازگی ہے اور وہ زمانہ موجودہ کے انسانوں کی زندگی پر اثر انداز ہوسکتا ہے تو « واقعہ » ہے لیکن اگر اس پر بےشمار صدیاں گذر جائیں اور امتداد زمانہ اس کی تفاصیل پر پردہ ڈال دے تو پھر اس کے لئے « قصہ » لفظ استعمال کیا جاتا ہے ۔

اس وقت مورخین کے پاس وہ کونسے مصادر تھے جہاں سے ان کو لیا جاسکتا ھے بجز اس کے کہ عوامی شہرت کی بنا پر انہوں نے ان واقعات کو اپنی کتابوں میں جگہ دی۔

تیسری وجہ اس کی یہ بھی ھے کہ عام طور سے یہ خیال ذہنوں میں راسخ ھےکہ دنیا آج ھی ترقی کے فلک الافلاک سے شانہ زن ہوئی ھے اور اب سے پہلے کا انسان تہذیب و تمدن سے بالکل نابلد تھا اور جانوروں کی طرح زندگی گذارتا تھا ۔ یہ خیال اس بنا پر توصحیح ھے کہ ہم جس زمانے میں ہیں اس کی ابتدا ممکن ہے یہی رہی ہو اور رفتہ رفتہ انسان ترقی کرتے ہوئے اس نقطے پر پہونچا ، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ھے کہ دنیا کی عمر اتنی ھی نہیں ھے جس کو انگلیوں پر شمار کرلیا جائے ، معلوم نہیں کتنے انقلابات ہوئے ، کرۂ ارض نے کیا کیا شکلیں بدلیں ، کتنی مرتبہ یہ بزم آراستہ ہوئی اور اس کے چراغوں کی روشنی آسمانوں تک پہونچی اور پھر اس طرح یہ بساط الٹ گئی کہ خاک پروانہ بھی ڈھونڈھے سے نہ ملی ، اس کے بعد از سر نو دنیا آباد ہونا شروع ہوئی اور انسان پھر اسی نقطے پر آگیا جہاں سے اس نے ترقی کی تھی ، اس حقیقت کی طرف خود قرآن مجید نے ایک مقام پر اشارہ کیا ھے ، جیسا کہ ارشاد ہوتا ھے :

ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد و ثمود والذين من بعد هم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم[۱]	کیا تمہارے پاس گذری ہوئی امتوں : قوم نوح و عاد اور ثمود کی خبریں نہیں آئیں ، نیز ان کے بعد والی امتوں کی جن کا علم سوائے اللہ کے کسی کو نہیں ھے ۔ ان کے پاس ان کے پیغمبر کھلی ہوئی نشانیوں کو لے کر آئے لیکن انہوں نے ان کی بات نہ مانی ۔

یہ آیت صاف طور سے یہ بتارھی ھے کہ قوم نوح اور عاد و ثمود کے بعد بھی کچھ ایسی امتیں گذری ھیں جن کا علم سوائے خدا کے کسی کو نہیں ھے ، چنانچہ اس کی تفسیر میں « ابن الانباری » کا قول ہے « إنّ الله أهلک أمماً من العرب وغيرها فانقطعت اخبار هم و عفت آثارهم»[۲] (بیشک اللہ نے عرب اور غیر عرب کی بہت سی امتوں کو ھلاک کر ڈالا ھے جن کی کوئی خبر ہم تک نہیں پہونچی اور ان کے آثار فنا ہوگئے) ۔ نیز ابن مسعود جب اس آیۃ کو پڑھتے تھے تو کہا کرتے « کذب النسابون »[۳] یہی وجہ ھے کہ آنحضرت صل اللہ

۱ ابراہیم : ۱٤ ۲ مجلسی : بحار الانوار (۱۱ : ۱٥) ۳ ایضاً

علیہ و آلہ وسلم نے اس امر سے منع فرمایا ہے کہ آپ کا سلسلۂ نسب « معد » سے آگے بڑھایا جائے ۔

اسلامی تاریخ کی ابتدا عموماً حضرت آدم علیہ السلام سے ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ نسابین عہد رسالت تک لاتے ہیں لیکن اول تو یہی زمانہ کچھ کم نہیں، اس کے علاوہ یہ بھی ضروری نہیں کہ کرۂ زمین پر پہلی مرتبہ حضرت آدم ہی آئے ہوں، ممکن ہے اس سے پہلے بھی دنیا آباد رہی ہو، اس کی جغرافیائی شکل کچھ اور ہو اور حضرت آدم سے ایک نئے دور کا افتتاح مقصود ہو، اس خیال کی تائید حکیم اسلام، حضرت امیرالمومنین علی بن ابی طالب کے اس ارشاد گرامی[1] سے بھی ہوتی ہے « انّ اللہ خلق الف الف آدم و الف الف عالم... » (بیشک اللہ نے ہزار ہزار آدم اور ہزار ہزار عالم پیدا کئے ہیں)۔

بہر حال، یہ سوچنے کی بات ہے کہ جب انسان ہمارے دیکھتے دیکھتے چند صدیوں میں اتنی ترقی کرسکتا ہے کہ آج وہ فضا میں راستہ بناکر اپنا کارواں چاند کی دنیا میں پہونچا رہا ہے تو یہی انسان اس سے پہلے بھی تھا، اس کی ذہنی تخلیقات اور فکری صلاحیتیں بھی وہی تھیں جو آج ہیں، اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس نے گذشتہ ہزارہا سال میں کوئی قدم آگے نہ بڑھایا ہو اور ایک طویل زمانے تک وہ علمی اور تہذیبی قدروں سے بیگانہ محض رہا ہو، اس چیز کو دیکھتے ہوئے یہ امر بالکل قرین قیاس ہے کہ آج انسان ترقی کی جن منزلوں میں گامزن ہے اس سے زیادہ دنیا آگے بڑھ چکی ہو مگر اس کے آثار اب باقی نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ ذوالقرنین کے واقعات، حضرت سلیمان کے تخت کا ہوا پر اڑنا، تبابعۂ یمن کی عظیم فتوحات، نیز ان کے بحری اور بری سفروں کے بارے میں جو روایات مؤرخین نے نقل کی ہیں وہ محض افسانہ نہ ہوں۔ یہ حقیقت قرآن مجید کی حسب ذیل آیات سے پوری طرح سامنے آجاتی ہے جن میں اس نے گذشتہ امتوں کی صنعتی اور فنی ترقیوں کا ذکر کیا ہے :

(۱) لقد كان لسبأ فی مسکنہم آیة : جنتان عن یمین و شمال ، کلوا من رزق ربکم و اشکروا لہ ، بلدة طیبة و رب غفور[2] ۔

بے شک سبا کے لئے خود ان کے گھر میں نشانیاں تھیں : دو باغ داہنے بائیں ، اپنے پروردگار کی دی ہوئی روزی کھاؤ اور اس کا شکر کرو ، ستھرا شہر ہے اور معاف کرنے والا مالک ۔

---

۱ شیخ صدوق : خصال (الف)

۲ سبا : ۱۵

(٢) و جعلنا بينهم‌وبين القرىٰ الّتی بارکنا فیها قریً ظاهرةً و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیالی و أیاما آمنین[1].

اور هم نے ان کے (ملک) اور برکت والی آبادیوں (شام) کے درمیان بہت سی کھلی بستیاں قائم کردی تھیں اور ان میں سفر کی منزلیں مقرر کی تھیں، ان میں رات اور دن بیخوف هوکر چلو پھرو ۔

(٣) و کذّب الذین من قبلهم و ما بلغوا معشار ما آتیناهم، فکذبوا رسلی فکیف کان نکیر[2] ۔

اور ان سے قبل والے لوگوں نے بھی جھٹلایا هے اور یه لوگ تو اس کے عشر عشیر تک بھی نہیں پہونچے، جتنا همنے ان کو دیا تھا، پس انہوں نے میرے رسولوں کی تکذیب کی اور اس انکار کا انجام بہت برا تھا ۔

حسب ذیل آیت حضرت هود پیغمبر کی زبانی هے جس میں وه اپنی قوم کو مخاطب کرتے هوئے کہتے هیں:

(٤) اتبنون بکلّ ریع آیة تعبثون و تتخذون مصانع لعلکم تخلدون وإذا بطشتم بطشتم جبارین فاتقوا الله و اطیعون و اتقوا الذی امدّکم بما تعلمون، امدّکم بانعام و بنین و جنات وعیون[3] ۔

کیا تم هربلند مقام پر نشانی بناتے هو جو ایک فعل عبث هے اور کاریگری کی عمارتیں بناتے هو، شاید تم ان میں همیشه رهوگے، جب کسی کو پکڑتے هو تو جابر بن کر، الله سے ڈرو اور میری اطاعت کرو ۔ اس خدا سے ڈرو جس نے تمہاری ان چیزوں سے مدد کی جن کو تم خود اچھی طرح جانتے هو، اس نے تمہاری مدد کی چوپایوں سے، اولاد سے باغوں سے اور چشموں سے ۔

ذیل کی آیت میں قوم ثمود کی زراعتی اور عمارتی ترقی کا بیان هے:

(٥) اتترکون فی ما هاهنا آمنین؟ فی جنات وعیون و زروع و نخل طلعها هضیم، و تنحتون من‌الجبال بیوتا فارهین[4] ۔

کیا جو نعمتیں تم کو یہاں حاصل هیں، انهیں میں باطمینان تمام چھوڑ دئے جاؤگے، ان باغوں، چشموں، اور کھیتوں میں اور ان

١ سبا: ١٨
٢ سبا: ٤٥
٣ شعراء: ١٢٨ ـ ١٣٤
٤ ایضاً: ١٤٦ ـ ١٤٩

چھوھارے کے درختوں میں جن کے خوشے ھیں، اور پہاڑوں کو کاٹ کر تم بڑی بڑی عمارتیں بناتے ھو -

(٦) أولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبة الذین من قبلهم کانوا أشد منهم قوةً و أثاروا الارض و عمروها اکثر مما عمروها[1]

کیا اُنہوں نے روے زمین کی سیر نہیں کی کہ یہ دیکھ لیتے کہ ان سے قبل کے لوگوں کا کیا انجام ھوا جو قوت کے اعتبار سے ان سے کہیں زیادہ تھے، انہوں نے زمین کو جوتا اور اس کو آباد کیا اس سے زیادہ جتنا ان لوگوں نے کیا تھا -

(٧) ألم ترکیف فعل ربّک بعاد، ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلها فی البلاد و ثمود ألذین جابوا الصخر بالواد و فرعون ذی الاوتاد الذین طغوا فی البلاد، فاکثروا فیها الفساد، فصب علیهم ربک سوط عذاب[2] -

کیا تونے نہیں دیکھا کہ تیرے پروردگار نے عاد ارم کے ساتھ کیا کیا جو بڑی بڑی عمارتوں والا تھا جنکی مثل دنیا میں کوئی عمارت نہیں پیدا کی گئی، اور قوم ثمود کے کے ساتھ جو وادی میں (بغرض تعمیر) پتھر تراشا کرتے تھے اور اوتاد والے فرعون کے ساتھ جنھوں نے شہروں میں سرکشی پر کمر باند لی تھی اور ان میں زیادہ سے زیادہ فساد برپا کیا جس کے نتیجے میں اللہ نے ان پر عذاب نازل کیا -

ان تمام آیات سے واضح طور پر معلوم ھوتا ھے کہ گذشتہ امتیں، زندگی کے مختلف شعبوں میں ترقی کے کس نقطے تک پہونچ چکی تھیں اور یہی ترقی ان کی ھلاکت کا سبب ھوئی، البتہ اسی کے ساتھ یہ امر ضرور قابل لحاظ ھے کہ ترقی ھر زمانے میں اس زمانے کے مقتضیات کے تابع ھوتی ھے - قدیم الایام میں انسان اپنے قوائے جسمانی و ذھنی ھر اعتبار سے آج کے انسان سے طاقتور ھوتا تھا - اس کا حافظہ اتنا قوی ھوتا تھا کہ زبانی تعلیم اس کو سیکڑوں ضخیم کتابوں سے بے نیاز بنا دیتی تھی - اس لئے کوئی ضرورت اس کی داعی نہیں ھوئی کہ کاغذ کی ایجاد ھو، کتابیں لکھی جائیں اور ان کی

---

١ الروم : ٣٠

٢ الفجر : ٨٩

اشاعت کے لئے مختلف ذرائع استعمال میں لائے جائیں، دور کیوں جائیے آج سے ڈیڑھ ہزار سال قبل ھی یعنی اسلام کے آنے تک درس و تدریس کی یہی نوعیت تھی' مدرسے، مکتب قائم تھے مگر ان میں زبانی تعلیم دی جاتی تھی اور علوم سینہ بہ سینہ چلتے تھے، اسلام کے آنے کے بعد بھی تقریباً سو سال تک یہی صورت رھی جیسا کہ خود «حفاظ» اور «قرا» کے ناموں سے ظاھر ھے، ان کا حلقۂ درس بھی ھوتا تھا مگر اس میں احادیث زبانی یاد کرائی جاتی تھیں، بہت کم مثالیں ایسی ھیں کہ کچھ صحابہ اپنے پاس یاد داشتیں رکھتے تھے۔

قدیم الایام میں انسان کی عمر اتنی طویل ھوتی تھی کہ وہ اونٹ پر سفر کرکے بھی بڑے اطمینان سے دور دراز ممالک میں پھونچ کر فتوحات حاصل کرسکتا تھا اس لئے تیز رفتار سواریوں اور باد پیما مراکب کی کوئی ضرورت داعی نہیں ھوئی۔

یہ صرف اس مفروضے کی بنا پر ھے جب کہ یہ مان لیا جائے کہ قدیم الایام میں تیز رفتار سواریوں کی ایجاد نہیں ھوئی تھی اور ذرائع رسل و رسائل کا فقدان تھا ورنہ تاریخی روایات تو بتاتی ھیں کہ اس زمانہ میں بھی ایک ملک دوسرے ملک کے حالات سے پوری طرح باخبر تھا اور ان کے مابین سیاسی و ثقافتی تعلقات تھے، یہ چیز بغیر ذرائع رسل کے ممکن نہیں ھو سکتی۔

پھر بھی زندگی کے کسی شعبے میں اگر قدیم الایام کا انسان پیچھے بھی رھا ھو تو یہ ضروری نہیں کہ دوسرے شعبوں میں بھی اس نے کوئی قدم آگے نہ بڑھایا ھو، اس چیز کو سامنے رکھتے ھوئے عہد عتیق کے بارے میں اگر کچھ باتیں مافوق العادۃ ملتی ھوں تو ان کو محض افسانہ ھی نہ سمجھ لیا جائے کم از کم امکان و وقوع کو ضرور تسلیم کیا جاسکتا ھے۔

اس تمہید کے بعد اب میں یہ بتانا چاھتا ھوں کہ عہد عتیق کی تاریخ کے کیا کیا ماخذ ھوسکتے ھیں اور کس حد تک وہ اعتماد کے قابل ھیں - یہ ماخذ حسب ذیل قرار دئے جاسکتے ھیں :

١ ــ الہامی کتابیں
٢ ــ عربوں کی روایات
٣ ــ کتبات و آثار
٤ ــ قدیم بلاد و امصار کے نام

١ ــ __الہامی کتابیں__ :

عہد عتیق کی تاریخ کا سب سے پہلا اور بنیادی ماخذ الہامی کتابیں ھیں

جو مختلف زمانوں میں مختلف انبیا پر نازل ہوئیں، چنانچہ مذہبی نقطۂ نظر سے اب تک عہد عتیق کی جو تاریخ مرتب کی گئی ہے اس کی بنیاد زیادہ تر انہیں کتابوں کے مشمولات پر ہے۔ ان کتابوں کو اگرچہ خالص مذہبی حیثیت حاصل ہے لیکن اس سے قطع نظر کرکے ان کی ایک تاریخی حیثیت بھی مسلم ہے۔ کم ازکم ان کی قدامت میں توکسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے اور ان شخصیتوں کے وجود کے بارے میں ایک متواتر روایت کی حیثیت رکھتی ہیں، جن پر یہ نازل ہوئیں، مثلاً زبور حضرت داؤد کی شخصیت کا پتا دیتی ہے، توراۃ و انجیل حضرت موسیٰ و عیسیٰ کی شخصیت کا اور آخر میں قرآن مجید محمد عربی (صل اللہ علیہ و آلہ) کی شخصیت اور ان کے پیغام کا ایک محکم ثبوت ہے۔

یہ کتابیں اگر غیر مذہبی حلقوں کے نزدیک کلیۃً مجموعۂ حقائق نہیں تو سر تاپا دفتر خرافات بھی نہیں کہی جاسکتیں۔ علمی دنیا میں ان کو ایک اہمیت ضرور حاصل ہے، مثال کے طور پر قرآن جس زمانے میں نازل ہوا ہے اس وقت عرب میں بڑے بڑے فصحا و بلغا اور بابصیرت لوگ موجود تھے، مختلف ادیان و ملل کے جاننے والے بھی تھے اور ماقبل کی کتب سماویہ پر ان کی نظر تھی اور چونکہ اسلام کی دعوت عام تھی اس لئے ہر طبقے میں قرآن کو غور سے پڑھا گیا اور روایات بتاتی ہیں کہ لوگوں نے اس کے جوابات تک لکھنے کی کوشش کی۔ اس لئے اگر اس کے مندرجات حقائق سے کچھ بھی ہٹے ہوئے ہوتے تو عرب کیا، دنیا میں کوئی بھی اس کو قبول نہ کرتا، اسی پر دیگر کتب سماویہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ کوئی بھی وہ کتاب جس کے الہامی ہونے کا اہل مذہب دعویٰ کرتے ہیں وہ عام لٹریچر کے مقابلے میں ضرور وقعت رکھتی ہے اور عقلاً و درایۃً اس کا زیادہ حصہ حقائق و معارف پر مشتمل ہونا ضروری ہے نیز انبیا و رسل کو اس حیثیت سے پیغمبر نہ بھی تسلیم کیا جائے جو حیثیت ان کی اہل مذہب کے نزدیک ہے، پھر بھی تاریخی حقائق کی روشنی میں وہ اپنے وقت کے سب سے بڑے آدمی تھے اور عام سطح انسانی اور اس کی معلومات اور معیار فکر سے بلند تھے ورنہ نہ دنیا ان کو نبی تسلیم کرتی، نہ سماج میں وہ کوئی انقلاب پیدا کرسکتے۔ اس بنا پر جدید تحقیقات اور نئے انداز کی تاریخ کی ترتیب میں ان کتابوں کو کم از کم ایک امدادی ماخذ ضرور بنایا جاسکتا ہے۔

کتب سماویہ کی تعداد:

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ آسمانی کتابیں صرف اتنی ہی نہیں

هیں جو آج همارے سامنے هیں، بلکه ان کے علاوه بهی متعدد صحیفے تهے جو اسلام سے قبل اور اس کے بعد بهی عرصه تک لوگوں کے پاس موجود تهے ۔ وهب بن منبه کا مشہور قول هے :

قرأت ثلاثة و تسعین کتاباً مما انزل الله علی الانبیاء فوجدت فیها ان الکتب التی انزل الله علیٰ جمیع النبیین مأئة و ثلاثون و ستون کتاباً[1] ۔

میں نے ترانوے کتابیں وه پڑهی هیں جو الله نے اپنے انبیا پر نازل کیں ، مجهه کو ان میں یه بات ملی که وه کتابیں جو الله نے اپنے تمام نبیوں پر نازل کی هیں ان کی تعداد ایک سو ترسٹهه هے ۔

خود قرآن مجید میں بهی اس حقیقت کی طرف اشاره هے جیسا که ارشاد هے[2] :

« انّ هذا لفی الصحف الأولیٰ : صحف ابراهیم و موسیٰ . » ۔

حضرت ابوذر غفاری اور حضرت ابن عباس سے جو روایت هے اس میں کتب سماویه کی تعداد ایکسو چار هے[3] نیز حضرت امام جعفر صادق علیه السلام کی روایت میں یه تعداد ایک سو چوبیس هے[4] ۔

چنانچه اسلام جب آیا هے تو اُس وقت تک خاصی تعداد میں یه کتابیں موجود تهیں جیسا که مقریزی کے حسب ذیل بیان سے معلوم هوتا هے[5] :

و اول هذه الموضوعات التی کانو ایدونونها الکتب الدینیه : ونحن لانشک انّ اهل الکتاب : الیهود و النصاریٰ ، کانت کتبهم مدونة بین ایدیهم یتلونها و انّ هذه الکتب لم تکن نسخاً قلیلة العدد ، موقوفة علیٰ الرهبان والاحبار وحدهم ، وانها کانت مصاحف کثیرة یتداولها ۔ اهل هاتین الدیا نتین ، حتیٰ انّ المسلمین بعد فتح خیبر و

نیز ان موضوعات میں سب سے پہلا موضوع ، جس کی تدوین کی طرف (اهل کتاب) کو توجه تهی ، مذهبی کتابیں هیں ۔ هم کو اس میں کسی طرح کا شک نہیں هے که اهل کتاب : یهود و نصاری کی کتابیں مدون اور مرتب تهیں جن کی وه تلاوت کرتے تهے ، نیز یه که ان کتابوں کے نسخے اتنی قلیل

[1] وهب بن منبه : التیجان (ص ۲)

[2] الاعلی ، ۱۹

[3] شیخ صدوق : معانی الاخبار (ص ۹۵) ، الخصال ، (۲ : ۱۰۴) ، الاختصاص ، (بحار الانوار ۱۱ : ۴۳)

[4] ایضاً . ان تمام روایات میں بنیادی اختلاف کچهه نہیں هے صرف اجمال و تفصیل کا فرق هے ، وهب بن منبه کی روایت ان میں سب سے زیاده مفصل هے جس کو بخیال طوالت نظر انداز کردیا گیا هے ۔

[5] المقریزی : امتاع الاسماع (ص ۳۲۳)

وجدوا مصاحف فيها التوراة فجمعوها ثم ردوها علىٰ اليهود.

تعداد میں بھی نہ تھے جو صرف ان کے علماء اور راہبوں تک محدود ہوں بلکہ کثیر تعداد میں ان کے نسخے متداول تھے یہاں تک کہ مسلمانوں نے فتح خیبر کے بعد بہت سے مصحف پائے جن میں تورات کے نسخے بھی موجود تھے۔ مسلمانوں نے ان کو جمع کیا اور پھر یہود کو واپس کردیا۔

مرّہ کی روایت ہے[1]:

بينما نحن عند عبدالله بن مسعود اذ جاء ابن قره بكتاب و قال: وجدته بالشام فاعجبني فجئتك به، فنظر فيه عبدالله ثم قال: إنما هلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب، و تركهم كتابهم ثم دعا بطست فيه ماء فماثه فيه ثم محاه.

ہم لوگ عبداللہ بن مسعود کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ابن قرہ ایک کتاب لئے ہوئے آئے اور کہا: یہ کتاب مجھے شام میں ملی تھی، مجھکو اس کے مضامین بہت پسند آئے اس لئے میں آپ کے پاس اسی کو لےکر آیا ہوں۔ عبداللہ بن مسعود نے اس کو غور سے دیکھا اور بولے: تم سے پہلے لوگ دوسروں کی کتابوں کا اتباع اور اپنی کتاب کو چھوڑ دینے ہی کے سبب ہلاک ہوئے، یہ کہکر پانی کا بھرا ہوا ایک طشت منگوایا اور اس کتاب کو اس میں غوطہ دیا، پھر اس کے نقوش کو مٹادیا۔

« سنن دارمی » میں اتنا اور اضافہ ہے کہ یہ دیکھ‌کر مرہ نے کہا[2]: « أما إنه لو كان من القرآن اوالسنة لم يمحه و لكن كان من كتب أهل الكتاب » (بیشک یہ کتاب اگر قرآن یا سنت سے متعلق ہوتی تو ابن مسعود اس کے نقوش کو نہ مٹاتے لیکن یہ اہل کتاب کی کوئی کتاب تھی)۔

ان کے علاوہ ایسی روایات بھی ملتی ہیں جن سے بعض کتابوں کے نام کا بھی پتا چلتا ہے مثلاً « مجلة لقمان »، « کتاب دانیال »، « صحف ادریس » وغیرہ۔ ان میں « صحف ادریس » تو

---

۱ خطیب بغدادی: تقیید العلم ص ۵۳

۲ الدارمی: سنن ۱: ۱۲۴

ساتویں صدی ہجری تک موجود تھی ، چنانچہ سید ابن طاؤس (متوفی ٦٦٨ ھ) کی کتاب «سعدالسعود[1]» کا بڑا ماخذ یہی کتاب ہے -

«مجلہ لقمان» کے بارے میں زمخشری لکھتا ہے[2] :

ففی حدیث سوید بن الصامت أنه قال لرسول الله صلے الله علیه وسلم و لعل الذی معک مثل الذی معی فقال : وما الذی ؟ قال سوید : « مجلة لقمان » فقال رسول الله صلے الله علیه وسلم : اعرضها علی فعرضها علیه ، فقاله ، انّ هذا الکلام حسن و الذی معی افضل من هذا ، قرآن انزل الله تعالے هو هدیً و نور[3]

سوید بن صامت کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے رسول اللہ (صل اللہ علیہ و آلہ) سے کہا : غالباً حضور کے پاس جو چیز ہے وہ اسی نوع کی ہے جو میرے پاس ہے - آپ نے فرمایا : وہ کیا چیز ہے ؟ سوید نے کہا : « مجلہ لقمان » - یہ سن کر رسول اللہ نے فرمایا : ذرا مجھے دکھاؤ ، سوید نے اسے آپ کے سامنے رکھ دیا - رسول اللہ نے اس کو دیکھ کر فرمایا : بیشک یہ کلام اچھا ہے لیکن میرے پاس جو چیز ہے وہ اس سے افضل ہے ، وہ قرآن ہے جس کو اللہ تعالےٰ نے نازل کیا ہے جو سراپا ہدایت اور نور ہے -

« کتاب دانیال » کے بارے میں یہ روایت ملتی ہے[4] :

قال عمرو بن میمون الاودی : کنا جلوساً بالکوفة فجاء رجل و معه کتاب ، فقلنا : ما هذا الکتاب ؟ قال : کتاب دانیال ، فلولا انّ

عمر بن میمون کا بیان ہے کہ ہم کوفہ میں تھے کہ ایک شخص ایک کتاب لئے ہوئے آیا ، ہم نے اس سے پوچھا : یہ کیا کتاب

[1] یہ کتاب ١٣٦٩ ھ میں نجف اشرف سے شائع ہوگئی ہے ، علامہ مجلسی نے بحارالانوار میں اس کتاب سے بکثرت احادیث نقل کی ہیں -

[2] زمخشری : الفائق ١ : ٢٠٦

[3] یہ روایت واضح طور پر اس امر پر روشنی ڈالتی ہے کہ اسلام علم کے بارے میں فراخ حوصلگی کو چاہتا ہے ، اس لئے کہ آنحضرت نے « مجلۂ لقمان » کو دیکھ کر کسی خفگی کا اظہار نہیں فرمایا بلکہ اس کے برخلاف اس کی تعریف کی اور صرف اس قدر فرمایا کہ میرے پاس جو چیز ہے وہ اس سے بہتر ہے ، یہ ایک امر واقعی تھا اس لئے کہ قرآن سے زیادہ مکمل اور جامع کتاب اس وقت کونسی ہوسکتی تھی ، لہذا آنحضرت کے اس عمل کے پیش نظر جن مسلمانوں نے اہل کتاب کے صحائف کو نذر آتش کیا یا خود اپنی یادداشتیں مذہبی تقشف کی بنا پر جلائیں ، انہوں نے اسلام کی نظر میں کوئی پسندیدہ خدمت انجام نہیں دی -

[4] خطیب بغدادی : تقیید العلم ص ٥٦ - ٥٧

الناس تحاجزوا عنه لقتل و قالوا : أكتاب سوىٰ القرآن.	ہے؟ جواب دیا «کتاب دانیال» اور اگر لوگ درمیان میں نہ آجاتے تو اس کو قتل کردیا جاتا، اس لئے کہ عوام کا قول ہے کہ قرآن کے علاوہ اور بھی کوئی کتاب ہے؟

مذکورۂ بالا روایات سے عہد عتیق کی تاریخ اور اس کے مصادر کے بارے میں حسب ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:

۱ — اسلام جب آیا ہے تو اس وقت عرب علمی حیثیت سے بےمایہ نہ تھے اور کثیر تعداد میں ان کے پاس قدیم صحیفے موجود تھے جو ان کی عامی دلچسپی اور قصص و اخبار کے حفظ و نقل میں اہتمام کا بین ثبوت ہیں -

۲ — یہ صحائف خواہ اپنی اصل زبان میں ہوں یا مترجم، دونوں صورتوں میں ان کے عالم بھی موجود تھے جیسا کہ وھب بن منبہ کی روایت سے پتا چلتا ہے -

۳ — یہ صحائف اگر سب کے سب نہیں تو کم از کم مرہ اور سوید بن صامت والی روایت میں جن کتابوں کا ذکر ہے وہ یقیناً عربی میں مترجم تھیں ورنہ عبداللہ بن مسعود ان کو دیکھ کر پانی میں غوطہ نہ دیتے اور رسول اللہ صل اللہ علیہ و آلہ وسلم «مجلۂ لقمان» کو دیکھ کر اپنی رائے کا اظہار نہ فرماتے -

ان حقایق کی روشنی میں یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اسلامی مورخین نے عہد عتیق کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ بے بنیاد نہیں ہے بلکہ ان کے پاس کثیر تعداد میں ایسے مصادر موجود تھے جن پر بھروسا کیا جا سکتا تھا - اس سلسلہ میں کعب‌الاحبار، وھب بن منبہ، سدی، کلبی، مداینی، مجاھد، عکرمہ قابل ذکر حیثیت رکھتے ہیں - ان کی روایات کا زیادہ حصہ انہیں کتابوں سے ماخوذ ہے لہذا ان کے بیانات کو یکقلم مسترد کر دینا علم تاریخ کی کوئی پسندیدہ خدمت نہیں ہے - اگر کلیۃً ان کی صحت کو تسلیم نہ کیا جائے تو داستان اور افسانہ کہنا بھی جرأت ہے -

عربوں کی روایات:

دوسرا اہم اور مفید ماخذ عہد عتیق کی تاریخ کا خود عربوں کی روایات میں اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایک ایسا ماخذ ہے جہاں سے بہت کچھ مواد فراہم ہوسکتا ہے اس لئے کہ کسی بھی قوم یا ملک کی تاریخ میں اس کی مقامی روایات کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے - عربوں کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ اپنے ملک کی تہذیبی قدروں سے

یگانہ تھے ، ایک عامیانہ خیال ہے ۔ کم از کم اب یہ حقیقت مخفی نہیں رہ گئی کہ اسلام سے قبل بھی عرب کا شمار دنیا کے متمدن ملکوں میں تھا اور وہ اپنی قدیم روایات کی اہمیت کو اچھی طرح سمجھتا تھا ۔ نیز یہ امر تو مسلمہ ہے کہ عربوں میں قبائلی عصبیت کا جذبہ انتہا درجے پر تھا اور اس بنا پر وہ اپنے آبا و اجداد اور ان کے کارناموں سے متعلق روایات کو پوری طرح محفوظ رکھتے تھے جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی آرہی تھیں ، اس طرح ان کی حیثیت متواتر کی ہوگئی تھی ۔ ان کی صحت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اپنے حریف کے سامنے جب وہ محل فخر میں ان روایات کو پیش کرتے ہیں تو وہ ان کی تردید نہیں کرتا بلکہ جواب میں وہ اپنے اسلاف کے کارنامے گناتا ہے ۔ اس قسم کی روایات کا معتدبہ حصہ عرب جاہلیت کے اشعار میں ملتا ہے ۔ ذیل میں اسکی چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں ۔

۱۔دعبل خزاعی جو صدر اسلام کا مشہور شاعر ہے وہ اپنے ایک قصیدے میں کمیت پر طعن کرتے ہوئے کہتا ہے :

هم كتبوا الكتاب بباب مرو   وباب الصين كانوا الكاتبينا
وهم جمعوا الجموع بسمرقند   وهم غرسوا هناک التبتينا

(میرے اسلاف وہ ہیں جنہوں نے مرو کے دروازے پر اپنے نام کا کتبہ نقش کیا اور چین کے دروازے پر بھی انہوں نے اپنی فتح کی تحریریں ثبت کیں ۔ وہ ایسے تھے جنہوں نے سمرقند میں لشکروں کو جمع کیا اور یہاں انہوں نے اہل تبت کو بسایا) ۔

ان اشعار میں دعبل نے اگرچہ کسی کا نام نہیں لیا کہ وہ کون لوگ تھے مگر تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اس کی مراد شمر یرعش ہے اس لئے کہ تبابعۂ یمن میں یہی وہ بادشاہ ہے جس نے سمرقند کی بنیاد ڈالی اور چین اور تبت تک فاتح کی حیثیت سے پہنچا ہے[1] ۔

۲۔امرءالقیس اپنے ایک قصیدے میں « هينيۂ » کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :

وهينية الذى زادت قواه   على زيدان اذ حال الزوال
تمكن قائما و بنى طريقا   الى زيدان اعبط لاينال

۱ مسعودی : مروج الذہب ۱ : ۳۲

یہ ھینیہ کون تھا ؟ اس کے بارے میں مسعودی لکھتا ہے[1] :

وقدملک الیمن رجل من ولد إبراھیم الخلیل علیہ السلام وھو یعد من ملوک الیمن و اسمہ ، ھینیة بن امیم بن بدل بن مدبن بن ابراھیم الخلیل وکان لہ شأن عظیم وطالت ایامہ

ایک شخص حضرت ابراھیم خلیل علیہ السلام کی نسل سے بھی یمن کا بادشاہ ہوا تھا ، جس کا شمار یمن کے بادشاھوں میں ہوتا ھے اور اس کا نام ھینیة بن امیم بن بدل بن مدبن بن ابراھیم الخلیل تھا۔ وہ بہت شان و شوکت والا بادشاہ تھا اور طویل زمانے تک اس نے حکومت کی ۔

۳ــعباس بن مرداس السلمی کا شعر ھے جس میں اس نے « مضر حمرا » پر فخر کیا ھے[2] :

الی مضر الحمراء ینمی عدیدنا   واحسابنا اذ مجدنا غیر قعدد

٤ــحارث بن اوس اپنے مورث اعلیٰ نزار کی بابت کہتا ھے :

ونحن ورثنا من نزار کلہ   و نحن ارباب العصا و الحلہ

مذکورۂ بالا دونوں شعروں میں مضر حمرا اور نزار جن دو شخصوں کا ذکر کیا گیا ھے وہ عباس بن مرداس اور حارث بن اوس کے سلسلۂ اجداد میں تھے لہذا ان کے بارے میں ان کا بیان سند کی حیثیت رکھتا ھے ۔ اب کلبی کی حسب ذیل روایت پڑھئے تو معلوم ھوگا کہ ان دو شعروں میں تاریخ کا ایک پورا واقعہ بیان کیا گیا ھے :

« کلبی کا بیان ھے ۔ نزار بن معدبن عدنان کی وفات کا وقت جب قریب آیا تو اس نے اپنا تمام مال اپنے چاروں بیٹوں : ایاد ، مضر ، ربیعہ ، انمار میں تقسیم کردیا ۔ بڑے بیٹے کو عصا اور حلہ دیا اور کہا : تم میرے وصی ھو ، دوسرے کو « قبہ حمرا » ، تیسرے کو اپنا گھوڑا اور نیزہ دیا ۔ انمار جو سب سے چھوٹا تھا ، اس کو اپنے باغات اور مویشی دئیے ، اسی وقت سے « مضر حمرا » اور « ربیعة الفرس » کے نام مشہور ھوگئے ۔

٥ــعمرو بن حرام یعنی حسان بن ثابت کے دادا کا شعر ھے[3] :

ورثنا من البہلول عمرو بن عامر   وحارثة الغطریف مجدا مؤثلا
کرائم من ابناء بنت ابن مالک   و بنت ابن اسمعیل ما ان تحولا

---

۱ مروج الذھب ۲ : ۱۵   ۲ کتاب التیجان ۲۱۲ ـ ۲۱۳   ۳ ایضاً ۲۶۲

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن عامر، یمن کا ایک قدیم بادشاہ تھا جو اپنی شان و شوکت اور تزک و احتشام کے لحاظ سے تبابعۂ یمن ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ اس کا باپ عامر بیحد سخی تھا اور جب کبھی قحط پڑتا تو عربوں کے لئے اپنے خزانے کا منھ کھول دیا کرتا تھا اسی سے اس کا لقب «ماءالمزن» پڑگیا تھا۔ حارثہ اسکے دادا کا نام تھا۔

غرضکہ اس قسم کے اشعار سے عرب جاہلیت کی شاعری بھری پڑی ہے جن کا اگر استیعاب کیا جائے تو ان کی مدد سے تاریخی واقعات مرتب ہو سکتے ہیں اور بہت سے اہم تاریخی واقعات کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ چنانچہ عربی لٹریچر میں یہ خصوصیت نمایاں طور پر نظر آتی ہے کہ اس کے ادب کو تاریخ سے اور تاریخ کو ادب سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ایک مورخ جب کسی واقعہ کو قلمبند کرتا ہے تو اس وقت تک وہ مطمئن نہیں ہوتا جب تک استشہاد میں وہ کوئی شعر پیش نہ کرے۔

دوسری متمدن شکل روایات کے تحفظ کی یہ ہے کہ نقوش کے ذریعہ سے ان کو محفوظ کیا جائے، اس کی اہمیت بھی عربوں کے پیش نظر تھی اور اگرچہ عرب میں کتابت کی تاریخ زیادہ قدیم نہیں ہے پھر بھی اسلام سے کچھ قبل تک وہ فن کتابت سے واقف ہوچکے تھے، اس سلسلے میں سب سے پہلا نام بشر بن عبدالملک[1] کا ماتا ہے جس نے اہل حیرہ سے عربی کی کتابت سیکھی۔ اس کے بعد جب وہ مکہ آیا ہے تو اس سے سفیان بن امیہ بن عبد شمس اور ابوقیس بن مناف نے اس فن کو حاصل کیا۔ غرضکہ اسلام جب آیا ہے تو اس وقت تک اس کا عام رواج ہوگیا تھا، نیز ایسی درسگاہیں قائم تھیں جہاں اخبار اوائل، قصص تاریخی اور انساب و اشعار کی تعلیم دی جاتی تھی اور کتابت باقاعدہ سکھائی جاتی تھی، اس کے لئے عربی میں «کتاب» کا لفظ آتا ہے جس کے معنی ہیں «کتابت سکھانے کی جگہ» اسی کے ساتھ ان میں ایسے لوگ بھی کثیر تعداد میں تھے جن کا کام ہی اخبار و قصص کی تعلیم دینا تھا اور لوگ ان کے پاس آکر ان کو قلمبند کیا کرتے تھے، جیسا کہ خود قرآن مجید کی اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے «وقالوا اساطیر الاولین اکتتبها فهی تملی علیه بکرة و اصیلا»

اس سے آگے بڑھ کر روایات اس امر کا بھی پتا دیتی ہیں کہ عرب، نہ صرف یہ کہ عربی کتابت پر قناعت کرتے تھے بلکہ دوسری مروجہ زبانوں اور ان کے رسم‌الخط کی طرف بھی ان کی توجہ مبذول تھی اور شرفاے عرب اپنے بچوں کو ان کی تعلیم دلاتے تھے،

---

[1] - بلاذری: فتوح البلدان ص ٦٦٠

چنانچه عدی بن زید کے بارے میں ابو الفرج اصفہانی کا بیان ہے[1]:

فلما تحرک عدی بن زید وایفع طرحه أبوه فی الکتاب ، حتّی اذا حذق أرسله المرزبان مع ابنه «شاهان مرد» الی کتاب الفارسیة فکان یختلف مع ابنه و یتعلم الکتابة و الکلام بالفارسیة حتیٰ خرج من افهم الناس و افصحهم بالعربیة .

عدی بن زید جب بڑا ہوا تو اس کے باپ نے اس کو مدرسے میں داخل کردیا ، جب اس کی تعلیم مکمل ہوگئی تو مرزبان نے اس کو اپنے بیٹے شاهان مرد کے ساتھ فارسی کے مدرسے میں بھیجدیا ، پس وہ شاهان مرد کے همراہ کتابت کی تعلیم حاصل کرتا رہا اور فارسی میں بات چیت کرنا بھی سیکھ لیا یہاں تک کہ وہ سب سے زیادہ سمجھ دار اور سب سے زیادہ عربی میں فصیح ہوکر یہاں سے نکلا -

اس کے بعد مؤلف کا بیان ہے کہ عدی اپنی فارسی دانی کی بدولت کسریٰ کے دیوان میں « مترجم » کے عہدے پر مقرر ہوگیا اور یہ پہلا شخص ہے جس نے کسریٰ کے دیوان میں» عربی میں رسل و رسائل کی ابتدا کی[2]۔

دوسری مثال ورقاء بن نوفل کی ہے جس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے کہ یہ عبرانی میں کتابت کیا کرتا تھا اور انجیل اپنی اصل زبان میں (بخط عبرانی) لکھا کرتا تھا[3]

اس کے بعد اسلام کے زمانے مین تو ایسے اوگوں کی ایک طویل فہرست ملتی ہے جو کتابت سے پوری طرح واقف تھے انہیں میں ایسے لوگ بھی تھے جو عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کے بھی عالم تھے مثلاً عبداللہ بن عمرو العاص کی بابت ابن قتیبہ نے لکھا ہے[4] « کان قاریاً لکتب المتقدمة و یکتب بالسریانیة و العربیة » (عبداللہ بن عمرو العاص بہت سی متقدم کتابوں کے عالم تھے اور سریانی اور عربی میں کتابت کرتے تھے)

دوسرا نام زید بن ثابت کا ہے[5] جو بیک وقت عبرانی ، فارسی ، رومی ، قبطی، حبشی ان سب زبانون سے واقف تھے اور خود رسول اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان زبانوں کو سیکھنے کی ترغیب دی تھی -

۱ - اغانی : ۲ : ۸۳ - ۸۴ ۲ - اغانی ۲ : ۸۴ ۳ - ایضاً ۳ : ۱۱۴
۴ - مختلف الحدیث ص ۳٦۵ ، المعارف ص ۱۲۵ ، ابن سعد : الطبقات ۴ / ۲ : ۱۱
۵ - بلاذری : فتوح البلدان ص ۴۷۹ ، السجستانی : کتاب المصاحف ص ۳ ، مسعودی : التنبیه والاشراف ص ۲۴٦

ان تمام روایات سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ عرب اپنے اسلاف کی روایات اور قصص تاریخی سے بے خبر نہ تھے۔ سب سے بڑی دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں جہاں انبیاے ماسلف اور قرون ماضیہ کے واقعات بیان کئے ہیں، ان کا روے تخاطب زیادہ تر عربوں سے ہے اور انداز صاف بتا رہا ہے کہ ان سب واقعات پر وہ پہلے سے مطلع تھے اور اب ان کو دھرانے کا مقصد صرف تنبیہ اور عبرت دلانا ہے، ملاحظہ ہوں ذیل کی آیات:

وعادا و ثمود و قد تبین من مساکنهم و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل و کانوا مستبصرین[1]۔

اور ہلاک کیا عاد اور ثمود کو اور ان کے گھروں سے تم پر ان کا حال کھل چکا ہے۔ شیطان نے ان کے کاموں پر ان کو فریفتہ کیا اور راہ حق سے ان کو روکدیا حالانکہ وہ ہوشیار تھے۔

أفلم یهد لهم کم أهلکنا قبلهم من القرون، یمشون فی مساکنهم إن فی ذلک لآیات لاولی النهی[2]۔

کیا ان کو اس بات سے بھی ہدایت نہیں ہوئی کہ ہم نے اس سے قبل کتنی امتوں کو ہلاک کردیا، جبکہ وہ اپنے گھروں میں چل پھر رہے تھے۔ یقیناً ان واقعات میں سمجھداروں کے لئے نشانیاں ہیں۔

أولم یسیروا فی الأرض فینظروا کیف کان عاقبة الذین من قبلهم، کانوا أشد منهم قوة و أثاروا الأرض و عمروها أکثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبینات[3] . . .

کیا ان لوگوں نے روے زمین کی سیر نہیں کی کہ وہ اپنے قبل والوں کا انجام دیکھتے جو ان سے قوت میں کہیں زیادہ تھے۔ انہوں نے زمین کو جوتا اور ان سے کہیں زیادہ اسکو آباد کیا اور ان کے پاس ان کے رسول کھلی ہوئی نشانیاں لےکر آئے تھے۔

و لقد أتوا علی القریة التی امطرت مطر السوء، افلم یکونوا یرونها بل کانوا لا یرجون نشورا[4]۔

اور بےشک وہ ایسے قریہ پر آئے جہاں ہلاکت کی بارش ہوئی، کیا وہ اس کو دیکھ نہیں رہے تھے لیکن یوم نشور کا ان

---

۱ - العنکبوت، ۲۹
۲ - طه، ۱۳
۳ - الروم، ۳۰
۴ - الفرقان، ۲۵

کو خیال نہیں تھا۔

فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون[1] پس اہل ذکر(علماء) سے پوچھو اگر تم نہیں جانتے۔

هل أتاک حدیث الجنود ، فرعون و ثمود[2] کیا تیرے پاس لشکروں کی روایات نہیں پہونچیں : فرعون اور ثمود کی حکایتیں۔

کتبات و آثار :

یہ عہد عتیق کی تاریخ کا سب سے اہم اور صحیح ترین ماخذ ہیں، چنانچہ ان کے ذریعہ سے اب تک جو اکتشافات ہوئے ہیں وہ ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہیں اور ایک مورخ ان پر پورا پورا اعتماد کرکے اپنے قلم کو مہمیز کرسکتا ہے۔ ان کتبات و آثار کو دو حصوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے :

(الف) وہ کتبات و آثار جو اٹھارھویں صدی عیسوی سے لے کر اب تک برآمد ہوئے ہیں اور حکومت کے مختلف اداروں کے پاس ان کے ریکارڈ محفوظ ہیں۔ ان آثار کی دریافت کی طرف سب سے پہلے جرمن کو توجہ ہوئی اور اس کا محرک ان کے لئے وہ قدیم روایات تھیں جن میں عربوں کے بحر احمر (Red Sea) اور مصر سے ہندوستان تک کے دریائی سفر کا ذکر آتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل شواطی الیمن اور حضر موت کی زبانی انہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے پاس ایسے آثار مدفون ہیں جن پر کچھ کتبے ہیں لیکن وہ ان کو پڑھنے سے قاصر ہیں، چنانچہ سب سے پہلے اس کا بیڑا جس شخص نے اٹھایا وہ جرمنی کا ایک زبردست عالم اور مفکر میخائلس تھا، جس کا انتقال سنہ ۱۷۹۱ع میں ہوا۔ اُس نے ڈنمارک کے بادشاہ فریڈرک پنجم کو اس بات پر آمادہ کیا کہ ان قدیم شہروں کی تاریخ مرتب کرنے کے لئے ایک ادارہ قائم کیا جائے، جن کا ذکر «توراۃ» میں ملتا ہے۔ بادشاہ اس سے متفق ہوگیا اور علم‌الآثار کے ماہرین کی ایک جماعت کو وہاں بھیجا لیکن وہ سب راستہ کی مشکلات کی تاب نہ لاکر ہلاک ہوگئے بجز ایک شخص نیو بھر کے۔ اُس نے وہاں جاکر بطور خود آثار کا مشاہدہ کیا اور بلاد یمن سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی جو بہت جلد تمام یورپ میں شائع ہوگئی۔ اس کے بعد سنہ ۱۸۱۰ع میں جرمنی کا دوسرا عالم زتسن یمن گیا، وہاں شہر ظفار کے بارے میں اس کو تین نقش ملے - سنہ ۱۸۳۸ء میں ایک انگریز عالم ولستد یمن پہونچا جہاں اس کو ایک قلعے میں جس کا نام حصن غراب ہے، کچھ حمیری کتبے ملے اور اسی کے ساتھ

۱۔ الانبیاء : ۲۱

۲۔ البروج : ۸۵

شہر مآرب کے بارے میں بھی وہ کچھ نقوش اپنے ہمراہ لایا جہاں پر سد مآرب ہے۔ اس کے بعد سنہ ۱۸۶۹ء میں فرانس کا ایک عالم هالوے (Haleya) مآرب گیا۔ اس نے وهاں پہونچ کر ۶۸ نقش حاصل کئے۔ اسی کے ساتھ وہ جوف کی بستیوں سے بھی گذرا جو صنعاء کے قریب واقع ہیں اور اہل صنعاء کو اب تک اس کا علم نہ تھا۔ اس کے بعد نجران جاتے ہوئے اس نے معین کا اکتشاف کیا جو مملکت یمن کا پایۂ تخت تھا اور اس کا ذکر اکثر یونانی کتابوں میں آتا ہے۔ آخر میں ایڈورڈ گلازر یمن گیا اور مآرب تک پہونچا، وهاں سے وہ ایک ہزار نقش لےکر آیا جن میں بناء سد مآرب اور اس کی اصلاح کی پوری کیفیت تھی[1]۔ ان تمام نقوش اور کتبات سے قرآن مجید کے بہت سے قصے حقیقت ثابت ہوجاتے ہیں چنانچہ عصر حاضر کے مؤرخین نے جس حد تک عہد عتیق کی تاریخ مرتب کی ہے ان کا بنیادی ماخذ یہی کتبات ہیں۔ ان کے مطالعہ کے بعد ہر شخص بآسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ اخباریین نے اس عہد کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ فرضی داستانیں نہیں ہیں بلکہ ان کا کوئی ماخذ ضرور رہا ہے اس لئے کہ جدید تحقیقات سے ان کا معتدبہ حصہ مطابقت کرتا چلا جارہا ہے، مثال کے طور پر اسلامی مؤرخین نے تبابعۂ یمن اور عرب ممالک کی دوسری حکومتوں کے بارے میں جو بیانات قلمبند کئے ہیں ان میں اُن کے بڑے بڑے کارنامے اور فتوحات دکھائی ہیں اور اس دور کا ایسا تمدن پیش کیا ہے جو ایک انتہائی ترقی یافتہ ملک ہی کے لئے متصور ہوسکتا ہے۔ اب عصر جدید کے ایک مورخ کا بیان سنئے جس کے نتیجۂ تحقیق کی بنیاد صرف وہ کتبات و آثار ہیں جو زمانۂ حال میں برآمد ہوئے ہیں۔

وقد أشار كثير من المعينيين بالدراسات الشرقية من الأوروبيين إلىٰ هذه الحضارة العربية القديمة بعد إستقراء النقوش و إستنطاق الآثار فقال ونكلر «Winchler» انّ تاريخ الجزيزة العربية كما توضحه النقوش يظهر لنا مجموعة من الحكومات و الدول المنظمة منذ أقدم القدوم. وقال «سائس» (A. H. Syce) لم يكن المسلمون الذين إنطلقوا من الجزيرة

یورپین محققین کی ایک کثیر تعداد نے مشرقیات کے مطالعہ کی مدد سے نقوش اور آثار کا استقرا کرنے کے بعد عرب کی قدیم حضارت اور تمدن کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ «ونکلر» (Winchler) نے کہا ہے: جزیرہ عرب کی تاریخ، جیسا کہ نقوش بتاتے ہیں، قدیم الایام سے ہم کو منظم حکومتوں کا ایک مجموعہ

[1]؎ طنطاوی جوہری: تفسیر ۲ : ۱۸۴، ۱۶ : ۱۶۵

العربية و فتحوا العالم المسيحی و أسسوا الممالک إلا من نسل أولئک الذين کان لهم فی القدم أثر عميق فی مصير الشرق و قال « هومل » (Homal) : انّ الحضارة العربية الجنوبية بآلتها و مذابحها ذات البخور و نقوشها و حصونها وقلاعها لابد ان تکون مزدهرة متحضرة منذ الألف الأول قبل الميلاد[1] . . .

ظاهر ہوتی ہے ۔ اسی طرح « سائس » (A. H. Sayce) کا بیان ہے : وہ مسلمان جنہوں نے جزیرہ عرب سے نکل کر مسیحی دنیا کو فتح کیا اور حکومتوں کی بنیاد ڈالی ، انہیں لوگوں کی نسل سے تھے جنہوں نے قدیم الایام میں مشرقی ممالک کی فتوحات میں اپنا ایک گہرا اثر چھوڑا ۔ ہومل (Homal) کا بیان ہے : جنوبی عرب کا تمدن ، جب اس کے نقوش اور مستحکم قلعوں وغیرہ پر نظر کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہزار سال قبل مسیح سے ترقی یافتہ تھا ۔

انہیں آثار کی بنا پر عہد عتیق کی بکثرت شخصیتوں نے تاریخ میں جگہ حاصل کرلی ہے اور جن واقعات کو اب تک افسانہ سمجھا جاتا تھا وہ حقیقت بنتے چلے جارہے ہیں اور وہ دن دور نہیں کہ جب قرآن کے ایک ایک حرف پر دنیا سربسجود ہوجائیے ۔ مثال کے طور پر حضرت نوح اور ان کے زمانے میں جو طوفان آیا تھا اس کے بارے میں ایسے آثار کا اکتشاف ہوگیا ہے جن کے بعد اس واقعے سے انکار ناممکن ہے ۔ البتہ اختلاف صرف اس قدر ہے کہ یہ طوفان پوری دنیا میں آیا تھا یا صرف حدود متعلقہ میں ، اس بارے میں غالباً اہل مذہب کو بھی اصرار نہیں ہے اس لئے کہ قرآن مجید میں کوئی ایسی نص نہیں ہے جو یہ بتاتی ہو کہ یہ طوفان پورے کرۂ ارض پر حاوی تھا ۔

(ب) دوسری قسم ان کتبات و آثار کی ہے جو آج سے ایک ہزار سال یا اس سے کچھ قبل برآمد ہوئے ہیں ۔ اس کے لئے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ قدیم‌الایام میں عربوں کا یہ قاعدہ تھا کہ اپنی یادگار کو محفوظ کرنے کی غرض سے وہ پتھروں اور دھاتوں پر اپنا نام ، کارنامے نظم یا نثر کی صورت میں نقش کردیا کرتے تھے ۔ یہ رسم عرب میں جاہلیت اخیرہ کے دور تک جاری تھی جسکی بکثرت مثالیں ہیں ۔ یہ کتبے اور نقوش اس وقت تک خاصی تعداد میں موجود تھے جس وقت اسلام آیا چنانچہ مسلمان فتوحات کے

۱ ۔ الدکتور ناصرالدین الاسد : مصادر الشعرالجاهلی ص ۱۲

سلسلہ میں جب مختلف مقامات سے گذرے تو انہوں نے ان کو دیکھا اور متعلقہ امراء و سلاطین نے اس رسم‌الخط کے ماہرین سے ان کو پڑھواکر محفوظ کیا - یہ نقوش اگرچہ آج موجود نہیں لیکن اس وقت کے مورخین نے اپنی کتابوں میں اُن کا ذکر کیا ھے اور چونکہ اس وقت تک ان کتبات کو پڑھنے والے سہولت سے مل جاتے تھے اس لئے تاریخ میں ان کی پوری کیفیت محفوظ ھے اور مورخین نے ان پر واقعات کی بنیاد رکھی ھے -

ممکن ھے یہ کہا جائے کہ آج ایک ھزار سال گذر جانے پر یہ کتبے دوسرے تاریخی واقعات کی طرح روایت کی حیثیت رکھتے ھیں اس لئے ان پر پورا پورا اعتماد کیسے کیا جا سکتا ھے ؟ اس کے جواب میں بجز اس کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ علم تاریخ کی مجبوری اور بے بسی ھے کہ اس کی بنیاد ھی روایت پر ھے - یقینی ذریعہ تاریخی معلومات کا جو کہا جا سکتا ھے یعنی دریافت آثار اسکی حیثیت بھی اگر آج نہیں تو چند صدیوں کے بعد روایت ھی کی ھوجاتی ھے اور آج بھی اس شخص کے لئے جس نے خود ان آثار کا مشاھدہ نہیں کیا ھے، ان کی حیثیت روایت ھی کی ھے -

بہر حال کچھ بھی کہا جائے یہ روایات ایسی نہیں ھیں جن کو جدید تاریخ کی ترتیب میں نظرانداز کردیا جائے ، کم‌ازکم ان کی وہ حیثیت ضرور ھے جو زمانہ تاریخ کے دوسرے واقعات کی ھے - اس طرح ان نقوش کی روایت کے ذریعے سے عہد عتیق کی تاریخ کے ایک حصے کو زمانۂ تاریخ میں کھینچ کر لاسکتے ھیں، لہذا ان کو نظر انداز کرنا جان بوجھ کر تاریخ کے دامن کو کوتاہ بنانا ھے جس کے بعد ھم بہت سے ان حقائق سے محروم رھتے ھیں جن کی آجکل کی علمی دنیا کو سخت ضرورت ھے -

چونکہ اب تک یہ روایات اھل علم کے سامنے نہیں آئیں لہذا اس مقام پر ان‌کو نقل کرنا موجب طوالت نہ ھوگا -

۱ـــحارث ذومراثد : یمن کا ایک قدیم حکمراں تھا ، جس کا زمانہ حضرت سلیمان بن داؤد سے قبل کا کہا جاتا ھے ، اس کی طرف بہت سی فتوحات بھی منسوب ھیں جن کا ذکر عموماً اخبارئین کے یہاں ملتا ھے - وھب بن منبہ نے اسکے حالات میں ایک روایت نقل کی ھے کہ جب وہ فتوحات کرتا ھوا آذربیجان پہونچا تو وھاں اس نے دو پتھروں پر حمیری رسم‌الخط میں اپنا نام اور کچھ اشعار کندہ کردئے تھے وہ عبارت اور اشعار حسب ذیل ھیں[1]:

---

[1] وھب بن منبہ : کتاب‌التیجان مط . حیدرآباد ص ۸۱

«انّ الرایش ذا المراثد سیدالأوابد ، بلغ من الدنیا أمله و بقی ینتظر اجله فمتیٰ ینقض یمض»

اس کے نیچے یہ اشعار تھے :

یا جا بیا خرج خراسان ملججاً فی ارض حیران

فتحت أرض الهند مستأ ثرا بیعفر الأول والثانی

یتبع قرن الشمس ان أشرقت حتی بدا نور الضحیٰ فانی

سام علیٰ البیت مستعجلا مقتحما ارض آذربیجان

سنیقضی الرایش بعد الذی نال و یبقی الناس فی شان

دوسرے پتھر پر یہ اشعار تھے :

ألا انّ الزمان أطاع امری وسوف اطیعه قهرا بقسر

رکبت‌الدهر أعصارا عزیزا سیسأم طول هذا الدهر دهری

یخادعنی بایام حسان و یقطع دأبنافی ذاک عمری

لقد صبرالزمان علی اعتزامی لیعلم ان عصانی کیف صبری

له أید طوال عن قصار تناول ذا الوری خسری ویسری

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد مولف کہتا ہے : «انّ ذالک الکتاب‌لمکتوب فیهاالیوم» (یہ کتبہ آج بھی اسی طرح موجود ہے) ۔

اس مقام پر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ جس زمانہ کا یہ واقعہ ہے اس وقت نہ یہ شاعری کا اسلوب تھا نہ یہ عربی ، اس لئے اس روایت کو کس طرح صحیح مانا جاسکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشعار اور عبارت دراصل ان نقوش کا عربی زبان میں ترجمہ ہیں ، اس لئے کہ مولف نے یہ پہلے ہی کہدیا ہے کہ یہ کتبہ مسند (حمیری‌رسم‌الخط) میں تھا ۔ اس کے علاوہ یہ روایت اس لئے بھی قابل قیاس ہے کہ مولف کتاب یعنی وهب بن منبه معتدد قدیم زمانوں اور قدیم تحریروں کے پڑھنے میں ماہر تھا اور اس کے لئے وہ دور دور سے بلایا جاتا تھا ، جیسا کہ آیندہ معلوم ہوگا ۔

۲ــــشمریهرعش : یہ بھی یمن کا ایک قدیم بادشاہ تھا ، جس کا زمانہ تین‌سو سال قبل مسیح کا رہا ہے[۱] ۔ اس کے بارے میں اخبارئین کا بیان ہے کہ یہ فتوحات کرتا ہوا جب سمرقند پہونچا تو حکم دیا کہ مسند میں ایک لوہے کی تختی پر یہ عبارت تحریر کردی جائے[۲] :

۱ جواد علی : تاریخ العرب قبل‌الاسلام ۲ : ۱۴۱ ۲ اخبار عبید بن شریه : ۴۲۹ ، التیجان : ۲۳۶

« 'هذا ملک عرب و عجم لشمر یرعش الملک الأشم ، من بلغ 'هذا المکان فهو مثلی و من جاوز فهو افضل منی »

« یہاں سے شعبی کی روایت ہے[1] : مجھ سے خیوان ہمدان کے ایک شخص عبداللہ نامی نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ جب ہم قتیبہ بن مسلم باہلی کے ہمراہ تھے اور اس نے سمرقند فتح کیا تو اس کی نظر ایک پتھر پر پڑی جو دروازہ سے ملا ہوا تھا۔ اس پر کچھ خطوط نظر آئے جو عربی معلوم ہوتے تھے لیکن عربی نہ تھے۔ قتیبہ بن مسلم نے جب ان کو غور سے دیکھا تو کہا : میرا خیال ہے کہ یہ نقوش کسی حمیری بادشاہ کے معلوم ہوتے ہیں، لہٰذا کسی ایسے شخص کو لاؤ جو مسند کی تحریر سے واقف ہو۔ یہ سُن کر کچھ لوگوں نے عثمان بن أبی سعید خیوانی کا نام لیا۔ قتیبہ نے فوراً اس کے پاس قاصد روانہ کیا۔ اس وقت میں اور وہ دونوں ایک ہی خیمہ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ عثمان بن أبی سعید کے پاس جب طلبی کا پیغام پہونچا تو فوراً روانہ ہوگیا اور جاکر اس کتبے کو پڑھا تو بعینہ یہی عبارت تھی جو اوپر مذکور ہوئی »

مولانا سید سلیمان ندوی نے « ابن خلدون » کی تقلید میں شمریہرعش کی فتح سمرقند کو رواۃ عرب کی افسانہ‌گوئی سے تعبیر کیا ہے لیکن یہ سب کچھ کہہ کر خود ہی لکھتے ہیں[2] :

« لیکن زمانۂ اسلام کے بعض عرب سیاحوں کے عینی مشاہدات کا کیا جواب ہے؛ ابن حوقل بغدادی (سنہ ۴۰۰ء) کا بیان ہے کہ اس کے زمانۂ ورود سمرقند تک شہر کے دروازے پر شمریہرعش کا حمیری کتبہ ایک لوہے کی تختی پر کندہ موجود تھا »

۳—حافظ ابن عساکر راوی ہیں[3] : ولید بن عبدالملک نے جب مسجد دمشق کی بنا کا حکم دیا تو مسجد کی سامنے والی دیوار میں پتھر کی ایک لوح پائی گئی، جس پر کچھ نقوش تھے، لوگ اس کو لے کر ولید کے پاس آئے۔ ولید نے اس کی قدامت کا

---

۱ اخبار عبید بن شریہ ص ۴۲۹، التیجان ص ۲۲۶ ۲ ارض القرآن ۱ : ۲۹۲
۳ الدارس فی تاریخ المدارس ۲ : ۳۷۴

اندازہ کیا اور اس کو پڑھوانے کی غرض سے روم بھیجا لیکن وہاں کوئی اس کو نہ سمجھ سکا، چنانچہ پھر اس کو عبرانیوں کے پاس بھیجا گیا، وہ بھی اس کو سمجھنے سے قاصر رہے ۔ یہاں سے بھی نا امید ہوکر دمشق کے کچھ لوگوں کے پاس بھیجا لیکن وہ بھی اس کو نہ پڑھ سکے، بالآخر لوگوں نے وھب بن منبہ کا نام لیا ۔ ولید نے فوراً اس کے پاس اپنے آدمی بھیجے، وھب جب آیا تو اس کو پہلے تو وہ جگہ بتائی گئی جہاں لوح ملی تھی، اس نے بتایا کہ یہ دیوار حضرت ھود (پیغمبر) کی بناکردہ ھے ۔ اس کے بعد اس لوح کو جب دیکھا تو اپنا سر ھلایا اور اس کو پڑھنا شروع کیا ۔ عبارت یہ تھی :

« بسم‌الله الرحمن الرحیم، ابن آدم لو رأیت یسیرا مابقی من أجالک لزهدت فی طول أملک و انما تلقی ندمک اذازلت به قدمک و أسلمک أهلک و حشمک و أنصرف عنک الحبیب و ودعک القریب ثم صرت تدعی فلا تجیب فلا انت الی اهلک عائد و لافی عملک بزائد، فاعمل لنفسک قبل یوم القیمة و قبل الحسرة و الندامة و قبل أن یحل بک اجلک، فلاینفعک مال جمعته ولا ولد ولدته و لااخ ترکته، ثم تصیر الی برزخ الثری و مجاورة الموتی، فاغتنم الحیاة قبل الموت، و القوة قبل الضعف، و الصحة قبل السقم، قبل ان تؤخذ بالکظم و یحال بینک و بین العمل، و کتب فی زمان سلیمان بن داود علیهماالسلام » ۔

اس کتبے سے جہاں حضرت سلیمان بن داؤد کی شخصیت کا پتا چلتا ھے، اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوجاتا ھے کہ ان کے زمانے میں علمی و ثقافتی معیار کیا تھا ۔

٤۔۔۔قبر ھود کے بارے میں ایک انکشاف[1]: اصبغ بن نباتہ سے روایت ھے کہ ایک مرتبہ حضرت ابوبکر کے دور خلافت میں امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب کے پاس حضر موت کا ایک شخص آیا اور آپ کے ھاتھ پر مشرف بہ اسلام ھوا ۔ ایک دن حضرت نے جبکہ ھم لوگ بھی موجود تھے، اس سے پوچھا : اے شخص ! کچھ تم کو حضرموت کے بارے میں بھی علم ھے ؟ اس شخص نے جواب دیا : کچھ علم تو رکھتا ہوں مگر آپ کی معلومات پر مزید میرے پاس کچھ نہیں ھے ۔ امیرالمؤمنین نے پھر اس سے فرمایا : کیا تم

---

۱ التیجان : ۱٦۴—۱٦٦، یاقوت : معجم البلدان (الاحقاف) باسنادہ عن أبی المنذر هشام بن محمد، عن أبی یحیی السجستانی، عن مرہ بن عمر الا ربلی عن الاصبغ بن نباتہ، کراجکی : کنزالفوائد (۱۷۹)

احقاف کے مقام کو بھی جانتے ہو؟ اُس نے جواب دیا : شاید آپ ہود پیغمبر کی قبر کے بارے میں دریافت کرنا چاہتے ہیں؟ حضرت نے فرمایا : شاباش ! تم ٹھیک سمجھے ، میرا مقصد یہی تھا ۔ یہ سن کر اس شخص نے بیان کیا : ایک مرتبہ میں اپنے عنفوان شباب میں قبیلے کے کچھ لڑکوں کے ہمراہ نکلا اور اس ارادہ سے نکلا کہ حضرت ہود کی قبر کا پتا چلائیں ' اس لئے کہ ان کا ذکر اکثر میں سنتا رہتا تھا ۔ کچھ دن تک ہم بلاد احقاف میں گھومتے رہے ۔ اتفاق سے میرے ایک ساتھی نے اس مقام کو پہچان لیا اور وہ ہم کو ایک سرخ ٹیلے کی طرف لے کر آیا جہاں گھرے گھرے غار تھے ۔ ہم ان میں سے ایک غار کی طرف بڑھے ، وہاں ہم کو دو پتھر ملے جو ایک دوسرے پر رکھے ہوئے تھے مگر ان کے درمیان میں اتنا خلا تھا کہ ایک دبلا پتلا آدمی اندر جاسکتا تھا ۔ میں اس کے اندر داخل ہوگیا ، میں نے دیکھا ایک شخص جس کا چہرہ لانبا اور خط بھرا ہوا تھا ، ایک تخت پر بیٹھا ہوا ہے ۔ میں نے قریب پہونچ کر جب اس کے جسم کو چُھوا تو اس میں تازگی محسوس ہوئی اور کوئی تغیر اس میں رونما نہیں ہوا تھا ۔ اس کے سر کے قریب میں نے مسند میں ایک کتبہ دیکھا جو یہ تھا :

« انا هود النبی آمنت بالله و اشفقت علیٰ عاد بکفرها وما کان لأمرالله من مرد »

یہ سن کر حضرت نے اس کی تصدیق کی اور فرمایا : میں نے أبوالقاسم محمد صلی الله علیه و آله سے اسی طرح سنا ہے ۔

اس روایت کی صحت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ امیر المؤمنین سے حضرت ہود کی قبر کے بارے میں جو حدیث مروی ہے وہ بعینہ اسی مقام کا تعین کرتی ہے جو اوپر مذکور ہوئی ۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں[1] « انّ قبره علیٰ تل من رمل أحمر بحضر موت» (ہود کی قبر حضرموت میں ریگ سرخ کے ایک ٹیلے پر ہے) ۔ چنانچہ مؤرخین اسلام بالاتفاق اسی طرف گئے ہیں ، اس کے خلاف اور جتنے اقوال ہیں وہ سب ضعیف ہیں ۔

۵ ـــ یحییٰ بن زکریا کے بارے میں انکشاف :

زید بن واقد کا بیان ہے[2] کہ ولید جب جامع دمشق کی تعمیر کرا رہا تھا تو میں مزدوروں میں کام کرتا تھا ۔ اتفاق سے ہم کو اس میں ایک غار دکھائی دیا ۔ ہم نے ولید کو اس کی اطلاع دی ۔ جب رات ہوئی ولید موقع واردات پر پہونچا اور خود اس غار میں

۱ ـــ مجلسی : بحارالانوار ۱۱ : ۳٦۰

۲ ـــ الدارس فی تاریخ المدارس ۲ : ۳۷۴ ۔

اترا۔ اس نے جب غور سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ ایک خوبصورت گرجا ہے جو تین ہاتھ چوڑا ہے۔ اس کے اندر ایک صندوق رکھا ہوا ہے، صندوق کو جب کھولا گیا تو اس میں ایک ڈبا نظر آیا جس کے اندر یحیی بن زکریا علیہ السلام کا سر تھا، جس پر لکھا تھا: « هذارأس يحيى بن زكريا »۔ ولید نے اسے دیکھ کر حکم دیا کہ اس کو اسی جگہ پر رکھدیا جائے۔

٦ حنظلہ بن صفوان:

جفینہ راوی ہے[1] کہ مجھ سے أبوقنبرہ بن الغسان نے اپنے اشیاخ کے حوالہ سے بیان کیا کہ ایک مرتبہ شدید قحط پڑا۔ لوگ بھوکوں مرنے لگے اور اپنے جانوروں تک کو کھا گئے اور آخر میں گھاس اور پتوں کی نوبت آگئی، ایک دن کچھ لوگ ایک ٹولی بناکر سبزی کی تلاش میں نکلے اور چلتے چلتے ایک ٹیلے پر آئے جو بہت ہرا بھرا نظر آرہا تھا۔ جب اس کے عین وسط میں پہونچے تو دونوں طرف غار نظر آئے جن میں درندے پناہ گیر ہوتے تھے۔ اتنے میں رات ہوگئی اور یہ لوگ ایک غار میں بیٹھ گئے۔ ان کو یہ کچھ معلوم نہ تھا کہ یہ کونسا شہر ہے۔ اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ انہیں لوگوں میں سے ایک شخص نے، جس کا نام « مالک » تھا مجھ سے بیان کیا کہ اس غار میں مجھ کو کچھ شیر کے بچے دکھائی دئے۔ اس کی خبر میں نے اپنے ساتھیوں کو دی اور فوراً وہاں سے بھاگ کھڑے ہوئے، بھاگتے بھاگتے ایک نشیب کی طرف آئے جس کے دروازے پر ہم نے ایک پتھر دیکھا جو الٹا پڑا ہوا تھا۔ ہم نے اس کو اٹھاکر سیدھا کیا تو اس میں ایک شخص نظر آیا جو صوف کا جبہ پہنے ہوئے تھا اور اس کے ہاتھ میں ایک انگوٹھی تھی جس پر لکھا ہوا تھا: « انا حنظلة بن صفوان نبی أهل الرس رسول الله »، نیز اس کے سر کے قریب پیتل کا ایک صحیفہ تھا جس پر لکھا ہوا تھا: « بعثنی الله الیٰ عريب و همدان و العرب من اليمن بشيراً و نذيراً فكذبونی و قتلونی »۔

۷ ـــ شبل ترجمان کا بیان ہے[2] کہ ہارون الرشید نے جب ہرقلہ فتح کیا تو میں بھی اس کے ہمراہ تھا۔ میں نے وہاں ایک پتھر دیکھا جو ایک جگہ گڑا ہوا تھا اور اس پر یونانی زبان میں کچھ لکھا ہوا تھا۔ میں اس کا ترجمہ کرکے پڑھنے لگا اور رشید میری طرف دیکھ رہا تھا جس کی مجھے خبر نہ تھی۔ ترجمہ یہ تھا:

---

۱ ـــ التیجان ص ۱۶۳

۲ ـــ مسعودی: مروج الذهب ۱: ۲۸۳

« بسم الله الرحمنٰ الرحیم ، یابن آدم عافص الفرصة عند امکا نہا ، و کل الامور الی ولیہا ، ولا یحملنک افراط السرور علی المآثم ولا تحمل نفسک ھم یوم لم یأت ، فإنہ ان یک من اجلک و بقیة عمرک یات الله فیہ برزقک ولا تکن من المغرورین بجمع المال ، فکم قد رأینا جامعاً لبعل حلیلتہ و مقترا لنفسہ مؤفر الخزانة غیرہ » ۔

اس کے بعد مولف کا بیان ھے «وقدکان تاریخ ھذا الکتاب فی ذلک الیوم زائداً علےٰ ألفی سنةٍ» (اس کتبے کی تاریخ اس دن دو ھزار سال سے زائد تھی)۔

٨ ــ قلعۂ ناعط کے بارے میں مورخین کا بیان ھے کہ یہ قلعہ سلاطین یمن نے پہاڑ کی چوٹی پر بنوایا تھا جو اسلام سے تقریباً پندرہ سو سال قبل کی تعمیر ھے۔ وھب بن منبہ کو وھاں ایک پتھر ملا تھا ، جس پر یہ عبارت تھی[١] « بنی ھذا القصر سنة کانت مسیرتنا من مصر » (یہ قصر اس وقت تعمیر کیا گیا جبکہ ھم مصر سے چلے تھے) ۔ وھب کا بیان ھے کہ میں نے حساب لگاکر دیکھا تو معلوم ھوا کہ اس کو سولہ سو سال سے زائد گزر چکے تھے ۔ امرء القیس کا حسب ذیل شعر اسی قلعے کی تعریف میں ھے :

ھو المنزل الالآف من جو ناعط   بنی أسد حزنا من الارض أو وعدا

٩ ــ علی بن یقطین راوی ھے[٢] کہ ایک مرتبہ ابو جعفر دوانیقی نے میرے باپ کو قصر عبادی میں ایک کنواں کھود نے کا حکم دیا ۔ یقطین نے کھدائی شروع کردی لیکن اس میں سے پانی نہیں نکلا ۔ اس اثنا میں ابو جعفر کا انتقال ھوگیا تو لوگوں نے مہدی کو اس واقعہ کی خبر دی ۔ مہدی نے حکم دیا کہ ساری عمر اگر پانی برآمد نہو تو کھدائی کا کام جاری رکھو چاھے اس میں بیت المال کا تمام روپیہ صرف ھوجائے ۔ یہ حکم پاکر یقطین نے اپنے بھائی ابو موسیٰ کو اس کی کھدائی پر متعین کردیا ، کھدائی ھوتی رھی مگر پانی برآمد نہیں ھوا ۔ جب بہت گہرائی تک پہونچ گئے تو ایک تیز ھوا ایک پتھر کے اندر سے نکلی ، لوگ اس سے دھشت زدہ ھوگئے اور فوراً ابو موسیٰ کو اس کی اطلاع دی ۔ ابو موسیٰ آیا اور خود اس کے اندر اترا ۔ جب قعر میں پہونچا تو ایک سوراخ میں سے ھوا کی سرسراھٹ کی آواز سنائی دی ۔ یہ دیکھ کر وہ باھر آگیا اور حکم دیا کہ اس سوراخ کو کھودکر ایک بڑے دروازے کی برابر چوڑا کیاجائے ۔ جب وہ سوراخ چوڑا ھوگیا تو دو آدمی اس کے اندر اتارے ۔ جب وہ باھر آئے تو انھوں نے بیان کیا کہ جب ھم اس کے اندر پہونچے تو

١ ــ معجم البلدان (ناعط)

٢ ــ الطبرسی : الاحتجاج ص ٢١١

عجیب دہشت‌ناک نظارہ دیکھا۔ ہم نے دیکھا کہ کچھ مرد ہیں، کچھ عورتیں، گھر ہیں، مال و اسباب ہے، برتن ہیں اور یہ سب چیزیں پتھر کی شکل میں مسخ ہیں۔ مرد اور عورتوں کو ہم نے دیکھا کہ وہ کپڑے پہنے ہوئے ہیں۔ ان میں کوئی بیٹھا ہے، کوئی لیٹا ہے، کوئی تکیہ لگائے ہوئے ہے۔ ہم نے جب ان کو چھوکر دیکھا تو ان میں کوئی صلابت نہ تھی اور ہاتھ کے اشارے سے چھوٹے جارہے تھے۔ ابو موسیٰ نے یہ پوری کیفیت مہدی کو لکھ بھیجی، مہدی نے امام رضا علیہ‌السلام کو طلبی کا خط لکھا۔ آپ جب تشریف لائے تو مہدی نے پورا واقعہ بیان کیا، جس کو سن کر آپ پر رقت طاری ہوگئی اور فرمایا: اے امیرالمومنین! یہ قوم عاد کے وہ لوگ ہیں جو بچ گئے تھے، اللہ ان پر غضبناک ہوا اور ان کو ان کے گھروں سمیت مسخ کردیا۔ یہ اصحاب احقاف ہیں، مہدی نے پوچھا: اے ابوالحسن! احقاف کیا ہے؟ فرمایا ریگ۔

۱۰۔حماد راویہ اپنے بھانجے کی زبانی ناقل ہے[1] کہ ایک مرتبہ جب میں صدقات کی تقسیم پر متعین تھا تو ایک شخص نے مجھ سے کہا: آؤ میں تمہیں ایک عجیب بات دکھاتا ہوں۔ یہ کہہ کر اس نے مجھے ایک پہاڑ کی کھوہ میں داخل کردیا۔ میں نے وہاں عاد کا ایک تیر دیکھا جو پتھر میں گڑا ہوا تھا اور اس پر یہ دو شعر لکھے ہوئے تھے۔

الا هل الیٰ ابیات شمخ بذی اللویٰ لوی الرمل من قبل الممات معاد

بلاد بها کنا و کنا نحبها اذا الأهل اهل و البلاد بلاد

اس کے بعد جب میں اس کے ساتھ کنارے پر آیا تو وہاں میں نے ایک پتھر دیکھا جو کبھی پانی کے اندر چھپ جاتا اور کبھی اوپر آجاتا تھا۔ اس پر یہ عبارت تحریر تھی:

«یا بن آدم یا عبد ربه، اتق الله و لا تعجل فی رزقک فانک لن تسبق رزقک و لا ترزق مالیس لک»

اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ جس شخص کو اس میں شک ہو وہ میرے ساتھ چل کر دیکھ سکتا ہے۔

۱۱۔ابن ہشام نے لکھا ہے[2]: یمن میں ایک دفعہ سیلاب سے ایک قبر کھل گئی تو ایک عورت کی لاش نکلی، جس کے گلے میں موتیوں کے سات ہار اور انگلیوں میں مرصع انگوٹھیاں تھیں۔ اس کے سرہانے ایک لوح تھی، جس پر یہ عبارت نقش تھی:

«با سمک اللهم الهٰ حمیر انا تاجه بنت ذی شفر بعثت ما یرنا الی یوسف

---

۱ معجم البلدان (شمخ)

۲ ارض القرآن: ۳۴، جغرافیہ فارسٹر ص ۱۰۳

فابطأ علینا فبعثت لاذتی بمد من ورق لتأتینی بمد من طحین فلم تجده
فبعثت بمد من ذھب فلم تجده، فبعثت بمد من بحری فلم تجده فامرت به
فطحن فلم انتفع به فافتعلت فمن سمع بی فلیرحمنی وایة امرءة لبست
حلیا من حلتی فلا ماتت الا میتتی »

(تیرے نام پر جو کہے حمیر کا خدا ھے ' میں ذو شفر کی بیٹی تاجه
ھوں - میں نے اپنے قاصد کو یوسف (علیه‌السلام) کے پاس بھیجا تھا -
اس نے جب دیر لگائی تو میں نے چاندی ، پھر سونا بھیجا که آدھ سیر
آٹا لے آئے ، لیکن کچھ حاصل نه ھوا - پھر میں نے حکم دیا که
میرے جواھرات پیسکر آٹا بنایا جائے لیکن وہ بیکار تھا - جو شخص میرا
حال سنے اس کو میرے حال پر رحم کرنا چاھئیے ، جو عورت میرے
زیور پہنے گی وہ میری ھی موت مرے گی-)

یه کتبه حضرت یوسف علیه‌السلام کے زمانے کا ھے اور اس سے اس قحط کی تصدیق ھوتی ھے ، جس کا ذکر قرآن مجید میں ھے . اس سے یه بھی ثابت ھوتا ھے که عرب میں زمانۂ قدیم سے تحریر کا رواج کس قدر تھا ، اور یه که حمیر الله کو اپنا معبود سمجھتے تھے .

۱۲ــ مورخ کلبی کے زمانے میں قبیله ذوالکلاع کے ایک شخص نے یمن میں ایک تخت پایا ' جس پر ایک مردہ لاش پڑی ھوئی تھی - اس کے سامنے ایک زرین سپر تھی ، جس پر سرخ یاقوت جڑا ھوا تھا - اس پر یه عبارت لکھی ھوئی تھی[۱] (یه عبارت حمیری عبارت کا ترجمه ھوگی)

« بسم‌الله ربّ حمیر اناحسان بن عمرو النفیل »

۱۳ــ حمزۂ اصفہانی (متوفی ۳۷۰ ھ) نے ایک حمیری کتبے کا ذکر کیا ھے[۲]، جس کی عبارت یه تھی :

« بنام خدا شمریرعش (شاہ حمیر) نے آفتاب دیبی کے لئے یه بنایا »

۱٤ ــ ایک اکتشاف سکندر مقدونی کے زمانے کا ھے جو اگرچه زمانۂ تاریخ سے قبل کی روایت ھے مگر اس کا نقل کرنا فائدے سے خالی نہیں - مسعودی لکھتا ھے[۳] :

۱ ارض القرآن : ۳۳ بحواله معجم البلدان (شبعین)
۲ ارض القرآن بحواله تاریخ ملوک الارض' ط : کلکته ص ۱۱ ۳ــ مروج‌الذھب ۱ : ۲۱٤

اہل علم کی ایک جماعت کا بیان ہے کہ سکندر کا اقتدار جب مستحکم ہوگیا تو وہ اپنے رہنے کے لئے ایک ایسے مقام کی تلاش میں نکلا جو آب و ہوا کے لحاظ سے اس کے لئے موزوں ہو چنانچہ اس تلاش میں وہ اسکندریہ تک آیا۔ وہاں اس نے ایک بنیاد کے نشانات اور سنگ سرخ کے بہت سے ستون دیکھے۔ ان کے بیچ میں ایک بہت بڑا ستون تھا جس پر حمیری رسم الخط میں یہ کتبہ نقش تھا:

انا شداد بن عاد بن شداد بن عاد شددت بساعدی البلاد، وقطعت عظیم العماد من الجبال و الاطواد، و انا بنیت ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلها فی البلاد، اردت ان ابنی، هاهنا کارم و أنقل الیها کل ذی اقدام و کرم، من جمیع العشائر و الامم، و ذالک اذ لا خوف ولا هرم، ولا اهتمام ولا سقم فاصابنی ما اعجلنی، و عما اردت قطعنی و مع و قوعه طال همی و شجنی، و قل نومی و سکنی فار تحلت بالامس عن داری لا لقهر ملک جبار، ولا لخوف جیش جرار، ولا عن رغبة ولا عن صغار، لکن لتمام المقدار و انقطاع الآثار، وسلطان العزیز الجبار فمن رأی اثری، و عرف خبری، و طول عمری، و نفاذ بصری، و شدة حذری، فلا یغتر بالدنیا بعدی، فانها غرارة تاخذ منک ما تعطی و تسترجع ماتولی۔

میں شداد بن عاد بن شداد بن عاد ہوں۔ میں نے بہت سے شہروں کو فتح کیا اور بڑے بڑے پہاڑوں کے ستون کاٹے۔ میں نے ہی ارم ذات‌العماد کی بنیاد رکھی جس کے مثل شہروں میں کوئی عمارت پیدا نہیں کی گئی۔ میں نے یہ چاہا تھا کہ میں اس مقام پر ارم کے مانند ایک عمارت بنواؤں اور ہر جماعت اور قبیلے سے بڑے بڑے لوگ چن کر اس جگہ منتقل کردوں تاکہ یہاں نہ کوئی بیماری آسکے نہ بڑھاپا عارض ہو۔ لیکن بہت جلد میں موت کے پنجے میں آگیا اور جس بات کا میں نے ارادہ کیا تھا وہ پورا نہ کرسکا، نیز اس امر کے واقع ہونے سے میرا غم اور تکلیف بڑھ گئی، اور میری نیند اور سکون ختم ہوگیا پس کل میں نے اپنے گھر سے کوچ کردیا، میرا یہ کوچ نہ کسی جابر بادشاہ کے قہر کے باعث ہے نہ .... پس جو شخص میری یادگار کو دیکھے اور میری خبر اور طول عمر سے واقف ہو، اور میری گہرائی نظر اور شدت احتیاط کو سمجھتا ہو تو میرے بعد وہ دنیا سے دھوکا نہ کھائے، اس لئے کہ وہ ایسا طلسم ہے جو

کچھ دیتا ھے وہ لےلیتا ھے اور جو چیز تیرے
پاس چلی گئی ھے اس کی واپسی چاھتا ھے -

۱۵ــابن عساکر ناقل ھیں[1] کہ کچھ لوگ ایک جنگ کے سلسلہ میں بلاد روم کی طرف گئے تو وھاں اُنھوں نے ایک کنیسہ کے اندر یہ شعر لکھا ھوا دیکھا :

أترجو أمة قتلت حسيناً　　　شفاعة جده يوم الحساب

(کیا وہ گروہ جس نے حسین کو قتل کیا، قیامت کے دن ان کے نانا کی شفاعت کی اُمید کر سکتا ھے ؟)

لوگوں نے وھاں کے رھنے والوں سے معلوم کیا کہ یہ شعر یہاں کس نے لکھا ھے ؟ اُنھوں نے کہا : یہ کتبہ ھم تمھارے نبی کی بعثت کے تین سو سال قبل سے دیکھ رھے ھیں -

قدیم ممالک اور شہروں کے نام :

عہد عتیق کی تاریخ کا ایک کارآمد ماخذ مختلف بلاد وامصار کے وہ نام بھی ھیں جو نہایت ھی قدیم زمانے سے برابر چلے آرھے ھیں اور تاریخ ان کے بارے میں یہ بتانے سے قاصر ھے کہ کب ان کی بنیاد پڑی - لیکن یہ ظاھر ھے کہ ھر نام کی ایک وجہ تسمیہ ھوتی ھے اس لئے یہ بات تو متعین ھے کہ ان کی پشت پر کوئی تاریخ ضرور ھے - اس بنا پر مورخین نے قدیم بلادوامصار کے ذکر میں ان کی وجہ تسمیہ پر بھی روشنی ڈالی ھے لہذا اگر عقل ان کو قبول کرے تو جدید تاریخ کی ترتیب میں ان سے کافی مدد لی جا سکتی ھے - ذیل میں اس کی چند مثالیں پیش کی جاتی ھیں :

باب جیرون : یہ دمشق کا ایک مشہور دروازہ ھے جو تاریخ میں خاص اھمیت رکھتا ھے - نیز عرب شعرا نے بھی کثرت کے ساتھ اس کو نظم کیا ھے - اسکی وجہ تسمیہ میں ابن عساکر نے لکھا ھے[2]: جیرون اور یزید، سعد بن لقمان بن عاد کے دو بیٹے تھے، انہیں کے نام پر « باب جیرون » اور « نہر یزید » کے نام مشہور ھوئے - اس کے بعد وہ لکھتا ھے : صحیح یہ ھے کہ باب جیرون کا نام حضرت سلیمان کے ایک غلام کے نام پر نبی اسرائیل کے عہد میں رکھا گیا -

مسعودی کا بیان اس بارے میں یہ ھے[3] : عاد بن عوص کی اولاد جب زمین کے

۱ ابن کثیر : البدایہ والنہایۃ ۸ : ۲۰۰　　۲ ابن خلدون : تاریخ ۲ : ۳۵
۳ مروج الذھب ۲ : ۶۴

مختلف حصوں میں منتشر ہونا شروع ہوئی تو جیرون بن سعد بن عاد دمشق کی طرف آگیا اور وہاں آکر اس شہر کی بنیاد ڈالی اور اس کے لئے سنگ مر مر اور سنگ سرخ کے ستون جمع کئے جس کا نام ارم ذات‌العماد رکھا ۔ یہ مقام دمشق میں آج بھی موجود ہے اور مسجد جامع کے نزدیک کا ایک بازار ہے اور جیرون کے نام سے مشہور ہے ۔

جحفہ : مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے ۔ اس کے بارے میں مسعودی کا بیان ہے : عبید بن عوض بن ارم بن سام بن نوح اور اسکی اولاد نے پہلی مرتبہ یہاں آکر سکونت اختیار کی تھی لیکن سیلاب آنے کی وجہ سے وہ سب ہلاک ہوگئے اس بنا پر اس کا نام جحفہ پڑ گیا ۔

یثرب : مشہور مقام ہے جس کو مدینہ بھی کہا جاتا ہے ۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے کہ یثرب بن قامہ بن مہلیل بن ارم بن عبید مع اپنی اولاد کے یہاں آیا تھا ، اسی کے نام پر اس کا نام بھی « یثرب » مشہور ہوا[1]۔

کنعان : ایک قدیم شہر ہے اس کے بارے میں مسعودی لکھتا ہے[2] کہ یہاں پہلی مرتبہ کنعان بن حام آیا تھا ۔ اسی کے نام پر اس کا نام کنعان ہوا ۔

چین : دنیا کے قدیم ممالک میں سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے ذکر میں مورخ یعقوبی لکھتا ہے[3] :

انّ اول من ملک‌الصین ، صاین بن باعور بن یرج بن عامور بن یافث بن نوح بن لمک فانه کان عمل فلکا حکی به فلک نوح فرکب فیه و معه جماعة من ولده و أهله حتی قطع البحر ، فصار الیٰ موضع ، استحسنه واقام به فسمی ذلک الموضع الصین باسمه ۔

سب سے پہلے جو شخص چین کا بادشاہ ہوا وہ صائن بن باعور بن یرج بن عامور بن یافث بن نوح بن لمک ہے ۔ اس نے کشتی نوح کی نقل میں ایک کشتی بنائی تھی اور اپنے اہل و عیال سمیت اس میں بیٹھ کر سمندری سفر کیا ۔ پس وہ ایک مقام پر پہنچا جو اس کو اچھا معلوم ہوا اس لئے اس نے وہیں سکونت اختیار کرلی ، اسی کے نام پر اس کا نام چین پڑ گیا ۔

---

۱ مروج‌الذهب ۲ ۔ ۶۱

۲ ایضاً

۳ یعقوبی : تاریخ ۱ ۔ ۱۸۰

اس عنوان کے تحت وہ مقامی روایات بھی آتی ہیں جو قدیم‌الایام سے سینہ بہ سینہ چلی آرہی ہیں اور اس بنا پر ان کی صحت میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے لیکن تلمیح طلب ہیں اور کوئی علت ان کی سمجھ میں نہیں آتی - اب اگر تاریخ میں کوئی ایسا واقعہ مل جائے جو اس کو حل کردے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو صحیح تسلیم نہ کیا جائے - مثلاً قدیم زمانے میں تبت کی زبان حمیری تھی اور وہاں کے بادشاہ کا لقب «تبع» ہوا کرتا تھا جیسا کہ مسعودی کا بیان ہے[1]:

وقد کانوا قدیم الزمان یسمون ملوکھم تبعا لاتباع اسم تبع ملک الیمن ثم ان الدھر ضرب ضربات فتغیرت لغاتھم عن‌الحمیریۃ وحالت الی لغۃ تلک‌البلاد ممن جاورھم من‌الامم فسموا ملوکھم‌بخاقان -

اہل تبت قدیم زمانے میں اپنے بادشاہوں کو تبع کے لقب سے یاد کرتے تھے - یہ چیز یمن کے بادشاہ تبع کے نام کے اتباع میں تھی - اس کے بعد زمانے نے بہت سی کروٹیں بدلیں اور ان کی زبان جو حمیری تھی، ان کے ہمسایہ ممالک کی زبانوں میں تبدیل ہوگئی جس کے اثر سے پھر وہ اپنے بادشاہوں کو خاقان کہنے لگے -

اس روایت کو پڑھ‌کر قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تبت اور یمن میں ہزاروں میل کا فاصلہ ہے، یمن سے اس کا کیا تعلق - تبت کی زبان حمیری ہونے کا کیا سبب قرار دیا جا سکتا ہے - اس کے بارے میں سعودی نے تو کسی مقام پر کوئی بیان نہیں دیا، البتہ عبید بن شریہ جرہمی نے شمریہرعش، تبع یمن کے ذکر میں ایک روایت نقل کی ہے جس کو پڑھ کر یہ بات پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے، وہ لکھتا ہے[2]:

شمریہرعش جب فتوحات کرتا ہوا چین پہونچا تو وہاں کا بادشاہ بہت خائف ہوا اور اراکین دولت سے مشورہ طلب کیا کہ اس مہم کو کس طرح سر کیا جائے - اس پر اس کے ایک وزیر نے کہا کہ میری سمجھ میں یہ تدبیر آتی ہے کہ میرے ناک اور کان کاٹ دیے جائیں اور اس حالت کے ساتھ میں شمریہرعش کے پاس جاؤں اور اس پر یہ ظاہر کروں کہ بادشاہ کا میرے اوپر عتاب ہے اور اس لئے میں آپکی پناہ میں آیا ہوں، چنانچہ وہ چین کی حدود سے نکل کر شمریہرعش کے پاس گیا اور

۱ مروج‌الذہب ۱ - ۱۳۳
۲ - اخبار عبید بن شریہ ص ۴۳۳

شاہ چین کی اس سے شکایت کی، نیز شمر کے ساتھ اظہار خلوص کیا۔ شمر کو ایسے آدمی کی ضرورت بھی تھی جو یہاں کے مختلف راستوں سے واقف ہو اس لئے اس نے اسکی آمد کو بسا غنیمت سمجھا ۔ اب شمریہرعش جب چین کی حدود کی طرف بڑھا تو یہ وزیر اس کی فوج کو لےکر ایسے لق و دق بیابان میں نکل آیا جہاں دور دور تک پانی کا نام نہ تھا اور اب وہ لوگ اپنے مقام سے اتنے فاصلے پر نکل آئے تھے کہ واپس بھی نہ ہو سکتے تھے ۔ یہ دیکھ کر شمر نے اپنے لشکر والوں سے کہدیا کہ جس کا جہاں دل چاہے نکل جائے چنانچہ وہ سب لوگ منتشر ہوگئے ۔ بہت سے تو راستہ ہی میں ہلاک ہوگئے بقیہ تیس ہزار کے قریب ایسے راستے پر پڑگئے جہاں ان کو آبادی کے آثار اور پیڑ پودے نظر آئے ، یہ تبت کا ملک تھا، چنانچہ یہ سب لوگ وہیں اتر پڑے اور اس کو اپنا وطن بنا لیا ، اس کے بعد عبید بن شریہ کا بیان ہے :

فسکنوا بہا الیٰ الیوم فزیہم زی العرب و اخلاقہم اخلاق العرب و لہم ملک منہم قائم بنفسہ و ہم معترفون بانہم من عرب الیمن و ہم یحبون العرب حبا شدیدا .

یہ لوگ آج تک وہیں سکونت پذیر ہیں پس ان کا لباس عربوں کا لباس ہے اور ان کے اخلاق و عادات بھی عربوں جیسے ہیں اور انہیں میں سے اُن کا بادشاہ ہوتا ہے اور وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہم عرب یمن سے ہیں ، نیز عربوں کو وہ بہت زیادہ محبوب رکھتے ہیں ۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مسعودی کی مذکورۂ بالا روایت کو افسانہائے حمیر کے عنوان میں بیان کیا ہے ۔ موصوف لکھتے ہیں[1]:

«اسی طرح مورخ مسعودی کا بیان ہے کہ تبت میں تبع رہ گئے تھے ، اور چنانچہ خود اس نے عربی لباس و وضع میں اشخاص پائے ۔ لیکن چوتھی صدی میں جب مسلمانوں کا تمدن تمام دنیا پر چھا رہا تھا اور عرب تاجر ہر کوہ و بیابان میں گذر رہے تھے ' تبت میں عربی لباس و وضع کے وجود سے تبع کی فتح تبت پر استدلال مسعودی کے فضل و کمال سے کس قدر فروتر ہے »

---

۱ ۔ ارض القرآن ص ۱۹۳

مولانا نے اس طرف غالباً غور نہیں فرمایا کہ مسعودی یہ لکھ رہا ہے کہ اہل تبت قدیم زمانے میں اپنے بادشاہ کو تبع کے لقب سے پکارتے تھے - اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک مقامی روایت ہے جو اس نے خود اہل تبت سے سنی ہے اور اسی وقت سے انکی عربی وضع چلی آرہی ہے، پھر مسعودی کے بیان کردہ سبب کی تردید میں مولانا کا یہ کہنا کہ اہل تبت کا عربی وضع کو اختیار کرنا چوتھی صدی کی بات ہے، قرین قیاس نہیں اس لئے کہ مسعودی خود اسی زمانہ کا آدمی ہے - اس کا انتقال سنہ ٣٤٦ ھ میں ہوا ہے - اس بنا پر ظاہر ہے کہ اس سے پہلے ہی وہ تبت گیا ہوگا - اگر یہ بات امر حادث ہوتی تو یہ کیوں کر ممکن تھا کہ مسعودی جیسے با بصیرت وقائع نگار کو اپنے سامنے کی بات کا علم نہ ہوتا کہ یہ عربوں کے میل جول سے ہے - اسکے علاوہ مولانا کا یہ قیاس یوں صحیح نہیں کہ عبید بن شریہ جرہمی جو پہلی صدی کا مورخ ہے وہ بھی یوں لکھ رہا ہے کہ اہل تبت کا لباس اور وضع عربوں جیسی ہے - ظاہر ہے کہ پہلی صدی کا آدمی، چوتھی صدی کے واقع شدہ امر کا کیوں کر مشاہدہ کرسکتا ہے -

ابن تیمیہ

بحیثیت مفکر و مصلح[1]

از

پروفیسر محمد عمرالدین، مسلم یونیوسٹی، علی‌گڑھ

تیرھویں صدی عیسوی اسلامی تاریخ کا ایک پُرآشوب دور ھے۔ صلیبی جنگوں کے اثرات ابھی زائل بھی نہیں ھوئے تھے کہ تاتاریوں[2] کے حملے شروع ھوگئے۔ دیکھتے ھی دیکھتے خوارزمیوں کی وسیع اور عظیم سلطنت ختم ھوگئی، بغداد تباہ ھوگیا۔ اور خلافت کا بھی خاتمہ ھوگیا، شہر کے شہر غارت ھوگئے، علم و فن اور تہذیب و تمدن کے یادگار مراکز مٹ گئے، قتل و غارت گری کا بازار گرم ھوا اور مسلمان اس قدر شہید ھوئے کہ خون کے دریا بہ گئے، ایسا خوف و ھراس طاری ھوا کہ تاتاریوں کے نام سے ھی مسلمان کانپ جاتے تھے، فوجی و سیاسی شکست کے نتیجہ کے طور پر معاشی زبوں حالی اور روحانی پستی عام ھو رھی تھی، ھمتیں چھوٹ چکی تھیں اور دل بجھ گئے تھے، عراق کو سرنگوں کرنے کے بعد اب تاتاری سیلاب شام و مصر کی طرف بڑھ رھا تھا۔

ابن تیمیہ (ف ۱۳۲۷ء) ایسے ھی نازک دور میں پیدا ھوئے۔ آپ کا خاندان حرآن کا ایک مشہور اور قدیمی خاندان تھا۔ ابھی ابن تیمیہ سات ھی برس کے تھے کہ تاتاری حملہ کے نتیجہ میں آپ کے بزرگوں کو حرآن کی سکونت چھوڑ کر دمشق میں مقیم ھونا پڑا۔ قدرت نے ابن تیمیہ کو غیر معمولی ذھن کا حامل بنایا تھا۔ ان کا حافظہ حیرت‌انگیز

---

۱ یہ مقالہ میرے ایک انگریزی مقالہ کا ترجمہ ھے جسے میں نے «اسلامی قانونی ھفتہ» اور «ابن تیمیہ کی صد سالہ یادگار» کے موقع پر پڑھا تھا جس کا انعقاد دمشق میں یکم اپریل تا ۶ اپریل ۱۹۶۱ء ھوا تھا۔

۲ قرون وسطیٰ کے مسلم مورخین نے «تاتار» اور «مغل» دونوں لفظ ایک ھی معنی میں استعمال کیے ھیں۔ ان الفاظ سے ان کی مراد اس گروہ سے ھے جو چنگیز خاں کی نسل سے تھا۔ یوروپین مورخین بھی چنگیز خاں کی نسل کو منگول اور تاتار دونوں لفظوں سے ھی تعبیر کرتے ھیں۔ «منگول» کا لفظ «منگ» اور «گو» سے ماخوذ ھے جس کے معنی بہادر اور شجاع کے ھوتے ھیں۔ «تاتار» کا لفظ «تاتار» اور «تارتارس» سے مرکب ھے۔ تاتار ایک قبیلہ کا نام ھے اور تارتارس اس عالم کو کہتے ھیں جو زیر زمین ھے۔ اس مقالہ میں تاتار کے لفظ سے اس قبیلہ کی طرف اشارہ ھے جس نے اسٹیپی کے میدانوں میں ایک وسیع سلطنت کی بنیاد ڈالی تھی۔

تھا اور جودت فکر غضب کی تھی ۔ تھوڑے ھی عرصہ میں ابن تیمیہ نے سارے علوم متداولہ کی تکمیل کرلی ۔ فقہ و حدیث ، تفسیر ، کلام ، منطق ، ریاضی اور فلسفہ کی مروجہ کتابوں پر تھوڑے ھی وقت میں پورا پورا عبور حاصل کرلیا۔ جب آپ بیس سال کے ھوئے تو آپ کے والد بزرگوار نے رحلت فرمائی ۔ مسند حدیث جو موصوف کے والد محترم کی رحلت کے سبب خالی ھوئی آپ کو پیش کی گئی ۔ ابن تیمیہ نے درس دینا شروع کردیا اور آپ کے درس و تدریس کا شہرہ اس قدر عام ھوا کہ سیکڑوں شائقین و طالبین علم ، عامی اور عالم ، یکساں طور پر ان درسوں میں شریک ھوکر ابن تیمیہ کے تبحر علمی کے معترف ھوتے ۔ جب ابن تیمیہ کی عمر تیس سال کی ھوئی تو آپ کو قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا ۔ لیکن آپ نے اس ذمہ‌داری کو قبول کرنے سے معذرت چاھی اور منکسرانہ طریقہ سے انکار کردیا ۔

اس زمانہ میں دمشق پر بھی تاتاریوں نے حملہ کردیا اور شہر پر قابض ھوگئے ۔ لوٹ مار ، تباھی اور غارت گری کا سلسلہ شروع ھوا تو ھر طرف طوائف الملوکی پھیل گئی ۔ علماء و فضلاء شہر چھوڑکر مصر جانے لگے ۔ ابن تیمیہ کی غیرت نے البتہ عام مسلمانوں کو شہر میں بےیار و مددگار چھوڑ کر چلا جانا پسند نہیں کیا ، انھوں نے یہی نہیں کہ مسلمانوں کی همت بندھائی بلکہ ایک وفد کی صورت میں تاتاریوں کے سپہ سالار سے ملاقات کی ۔ مسلمانوں کی حالت زار اور تاتاری فوجیوں کی لوٹ‌مار اور زیارتی سے اُسے آگاہ کیا ۔ سپہ سالار نے ان کی درخواست پر مسلمان قیدیوں کو رھا کردیا اور شہر میں امن کی عام منادی کرادی ۔ اس کامیابی کے بعد ابن تیمیہ نے دمشق سے تاتاریوں کو نکالنے کا عزم کیا ، شہروں اور دیہاتوں میں دورے کئے ، عوام میں مذھبی روح بیدار کی ، اپنے وعظوں اور خطبوں سے مسلمانوں میں صبر و توکل کی سیرت پیدا کی اور جہاد پر آمادہ کیا ، اور سلطان الناصر کو بھی جس نے مصر پر ۱۳٤۰ء تک حکومت کی جہاد کے لیے آمادہ کیا ۔ ۱۳۰۲ء میں مرج الصفر کے مقام پر اسلامی فوجیں تاتاریوں سے نبرد آزما ھوئیں ۔ اس گھمسان لڑائی میں ابن تیمیہ خود شریک جنگ تھے اور اگر ایک طرف اپنی تقاریر اور خطبات سے جہاد کی تلقین کرتے ھوئے فتح کا یقین دلا رھے تھے تو دوسری طرف خود تلوار کے جوھر دکھانے میں مصروف عمل تھے ۔ بالآخر فتح مصریوں کی ھوئی اور تاتاری پسپا ھوئے ۔ یہ فتح جس نے تاتاری سیلاب کا رُخ پھیر دیا بڑی حد تک ابن تیمیہ ھی کی کوششوں کا نتیجہ تھی ۔

اگرچہ یہ فتح ایک عظیم کارنامہ ہے لیکن ابن تیمیہ کے اصل جوہر ان کی گرانقدر تصانیف ہی میں ظاہر ہوئے ہیں - اموی دور کے اواخر میں یونانی علوم و فنون کی اشاعت شروع ہوگئی تھی- عباسیوں کے ابتدائی دور میں منطق و فلسفہ، ریاضی، طب اور نجوم کی مشہور کتابوں کے عربی میں ترجمے ہوچکے تھے- یونانی علوم کی اشاعت سے یونانی افکار اور اسلامی نظریات و عقاید میں ہم آہنگی پیدا کرنے کا سوال پیدا ہوا- عجم کی جو قومیں اسلام قبول کر رہی تھیں وہ بھی اسلام کے عقاید اور تصورات کو عقل کی روشنی میں سمجھنا چاہتی تھیں -

معتزلہ نے اسلامی عقاید کا ایک عقلی تصور پیش کرنے کی کوشش کی، مثلاً خدا کی ذات و صفات کا تصور، کثرت صفات میں وحدت ذات کا اثبات، قدرت مطلقہ اور حکمت الہی میں توافق، خدا کی قدرت اور رحمت کے باوجود شر کے وجود کی تعبیر، انسانی ذمہ‌داری، آزادی ارادہ اور عدل و قدرت الہی میں توافق وغیرہ وغیرہ- معتزلہ عقلیت پسند تھے اور ان کی عقلیت انتہاپسندانہ تھی- کائنات، انسان اور خدا سے متعلق پیدا ہونے والے سارے مسائل میں وہ عقل کی رہنمائی کو کافی سمجھتے تھے - اسی طرح اہم ترین دینی مسائل میں بھی انہوں نے اسی خشک عقلیت کی روش کو اختیار کیا اور اپنے خیالات کو خشک منطقیانہ طریقہ سے اس طرح پیش کیا کہ مسلمانوں کے دینی احساسات و جذبات کو بہت صدمہ پہنچا -

معتزلہ کی جارحانہ اور خام عقلیت پسندی کے خلاف امام ابوالحسن الاشعری نے آواز اُٹھائی - اُنھوں نے معتزلہ کے تصورات و نظریات پر عقل و نقل کی روشنی میں بڑی موثر تنقید کی اور اسلامی عقائد کا ایک ایسا تصور پیش کیا جو اسلام کے دینی تصورات کا بدرجہ اولی ترجمان تھا اور اس کی روح کا بغایت حامل تھا- معتزلہ کو شکست ہوئی اور اشعری کلام کو مقبولیت حاصل ہوئی- مگر مسلمانوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جسے اشعری کلام کی عقلی توجیہات اور تعبیرات پسند نہ تھیں- اہل سنت کا یہ گروہ تاویل عقائد ہی کا سرے سے مخالف تھا- اشعری کلام میں بھی اس گروہ کے نزدیک اعتزال ہی کے چھپے ہوئے اثرات موجود تھے، ابن تیمیہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے -

اشعری کلام کو جن شخصیتوں کے ذریعہ عروج حاصل ہوا، ان میں باقلانی (ف ۱۰۱۲ء)، امام‌الحرمین جوینی (ف ۱۰۸۵ء) اور امام غزالی (ف ۱۱۱۱ء) بہت نمایاں ہیں مگر ان بزرگوں نے اشعری کلام میں بہت سے ایسے نظریات اور تصورات داخل کردئیے

جن کا اسلامی عقائد سے کوئی تعلق نہ تھا۔ انہیں میں سے کچھ ایسے نظریات بھی تھے جو خالص اسلامی تصورات سے مطابقت نہیں رکھتے تھے۔ معتزلہ کا مخالف ہونے کی وجہ سے یہ گروہ عقلیت کی مخالفت میں کسی قدر دوسری انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ اگر معتزلہ نے انسانی ارادہ کی آزادی اور اخلاقی ذمہ‌داری اور عدل الہی کی خاطر خدا کی قدرت مطلقہ کا انکار کردیا تھا تو اشاعرہ نے خدا کو قادر مطلق ثابت کرنے میں عدل و حکمت اور آزادی ارادہ کی ایسی توجیہ پیش کی جس سے یہ تصورات بے معنی اور بے روح ہوکر رہ گئے۔

اگرچہ معتزلہ، اشاعرہ اور دیگر کلامی مکاتب فکر کے تصورات و نظریات ایک دوسرے سے بہت مختلف اور بسا اوقات متصادم تھے لیکن ان سب کی مشترکہ اصطلاحات یونانی فلسفہ اور علوم سے ماخوذ تھیں۔ ارسطو کی منطق اور اس کی الہیاتی بنیادیں ہر مکتب فکر کے نزدیک مسلم تھیں اور ہر مفکر اپنے افکار و آراء کی تشکیل میں ان سے یکساں طور پر کام لیتا تھا۔

فلاسفہ عقل کی کامل آزادی اور استدلال کے قائل تھے۔ غیب و شہود کی ساری حقیقتیں ان کا موضوع فکر تھیں، اگرچہ وہ وحی پر ایمان رکھتے تھے لیکن تنہا وحی کو ذریعۂ علم نہیں سمجھتے تھے بلکہ وحی کے انکشافات کو بھی عقل کی روشنی میں دیکھنے اور پرکھنے کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک وحی اور عقل کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک ہی حقیقت کے ادراک کا حوصلہ بھی رکھتے ہیں۔ البتہ ادراک حقیقت اور اظہار حقیقت کے طریقہ میں دونوں میں کچھ امتیاز ہے۔ صاحب وحی ان کے نزدیک حقائق کا ادراک تخئیل کے ذریعہ کرتا ہے اور ان حقائق کو محاکات کے لباس میں پیش کرتا ہے۔ فلسفی منقولات اور سمعیات کو یقینی نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک یقین تو صرف عقل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ فلاسفہ کے اس نظریہ سے بعض متکلمین بھی متاثر ہیں، چنانچہ امام فخرالدین رازی (ف ۱۲۰۹ء) بھی فلاسفہ کی طرح عقل ہی کو یقین کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔

فلاسفہ کے برعکس البتہ اہل تصوف عقل کی نارسائی کے قائل تھے، حقائق ازلیہ کے انکشاف کا ذریعہ وہ عقل کے بجائے وجدان و کشف کو قرار دیتے تھے۔ عقل ان کے خیال میں اپنی حدود کی پابند ہے جن کی بنا پر عالم حقائق کا ادراک کرنے کی سعی میں وہ خود اپنی تردید کرتی ہے اور تضاد کا شکار ہوتی ہے۔ خدا کی معرفت کا صحیح ذریعہ صوفیہ کے نزدیک وجدان و عشق تھا جس کے حصول کے لیے زہد و تنہائی،

فکرو مراقبہ ، تزکیۂ نفس اور تعمیر اخلاق ضروری تھے ۔ تصوف کا آغاز ایک ردِّ عمل کے طور پر ہوا ۔ یہ اگر ایک طرف معاشرہ کے ذی ثروت اور صاحب حکومت اشخاص کی عیش پرستی اور غفلت شعاری کے خلاف ایک ردّ ِ عمل تھا تو دوسری طرف یہ متکلمین کی کھوکھلی مذہبیت اور فلاسفہ کی بےجان عقلیت کی بھی تردید کررھا تھا ۔ کچھ ھی عرصہ میں اسے غضب کی مقبولیت حاصل ھوگئی اور سارے ممالک اسلامیہ میں اس کا سکہ جم گیا ۔ بعد کے صوفیہ نے جن میں ابن عربی (ف ۱۲٤۰ ء) سرفہرست ھیں ، تصوف کا ایک فلسفہ مرتب کیا جس کی بنیاد ذاتی تجربات اور مشاھدات پر رکھی گئی ۔ ابن عربی نے اپنے وجدان اور مشاھدہ کی روشنی میں وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا ۔ اِس نظریہ کے بعض اور مضمرات اور نتائج ایسے تھے جو روح اسلام سے ھم آھنگ نہیں تھے ، اور بہت سے ایسے تھے جو قرآن و سنت کے واضح اشارات اور تصریحات سے متصادم تھے ۔ ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی رُو سے خالق اور مخلوق ، خدا اور انسان کا باھمی امتیاز اعتباری قرار دیا گیا ۔ عجل سامری ، فرعون مصر اور رب موسیٰ میں کوئی حقیقی فرق باقی نہیں رھا ، اور ساری عبادتیں ایک نظر آئیں ۔ ابن عربی کے شاگرد صراط مستقیم سے اور دور جا پڑے ۔ حلال و حرام ، جائز و ناجائز کی تمیز بھی ان کے لیے اُٹھ گئی ، چنانچہ یہ حضرات مختلف برائیوں مین گرفتار ھوگئے ۔

فقہ کے مکاتب خیال میں کوئی مکتبۂ خیال بھی ایسا نہ تھا جس میں تقلید کی روح سرایت نہ کرگئی ھو ، ھر طرف کورانہ تقلید مسلط تھی اور بڑے بڑے فقیہ ایک دوسرے سے نبرد آزما تھے ، اگرچہ بہت سے اھل علم اجتہاد کی کمیاب صلاحیت سے آراستہ تھے ، لیکن پھر بھی پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنے کی جرأت نہیں کرتے تھے اور نئے نئے مسائل کی فہرست روز بروز بڑھتی ھی جارھی تھی ۔

فرقۂ باطنیہ بھی اپنی ریشہ دوانیوں میں سرگرم عمل تھا ۔ یہ گروہ نئے نئے مسائل پیش کرکے اسلام کے بنیادی عقائد اور تصورات سے نئے نئے طریقہ سے انحراف کرتا اور عجیب عجیب تاویلات اپنی تائید میں پیش کرتا ۔ ابن تیمیہ کو اس گروہ سے بھی نبرد آزما ھونا پڑا ۔ اسی طرح اھل تشیع کے بعض مخصوص رحجانات کی تردید میں بھی ایک کتاب « منہاج السنۃ » تصنیف کی ، ان کی یہ تصنیف ان ساری کتابوں کا ماخذ رھی جو اس موضوع پر ان کے بعد لکھی گئی ھیں ۔

مذکورۂ بالا داخلی خطرات کے علاوہ اسلام خارجی حملوں کے نرغہ میں بھی

کھڑ گیا تھا۔ صلیبی جنگوں کے اثرات سے سرشار ہوکر عیسائی اسلام کے خلاف طرح طرح کے شبہات پیدا کرنے اور اعتراضات اٹھانے میں مصروف عمل تھے۔ اسلامی عقائد پر بے بنیاد تنقید کرنے اور اسلامی افکار و نظریات کی تردید کرنے میں ان کے حوصلے بہت بڑھے ہوئے تھے۔ ان تمام داخلی اور خارجی خطرات کے مقابلہ میں جو ذات تن تنہا سینہ سپر ہوئی، وہ ابن تیمیہ کی ذات گرامی تھی۔ ابن تیمیہ نے حیرت انگیز خداداد ذہنی صلاحیتوں کی بنا پر بڑے تحمل کے ساتھ محض خارجی حملوں کا ہی مقابلہ نہیں کیا بلکہ داخلی خطرات کا بھی تدارک کیا۔ ان کی سب سے بڑی اسلامی خدمت یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کو اسلام کے اولین سرچشمۂ فیض کی طرف پلٹنے کی دعوت دی۔ اسلامی فرقوں کے ہر انحراف، اور ان کی شدت و غلو پسندی پر کھلی کھلی تنقید کی، کلام اور فلسفہ، تصوف اور فقہ، عقلیت پسندی اور منطق سب ہی مکاتب خیال ان کی تنقید کا موضوع بنے اور یہ تنقید بھی ابن تیمیہ نے اس فنی مہارت اور عالمانہ بصیرت کے ساتھ کی جو ایسے ہی شخص کو حاصل ہوتی ہے جو ہر علم اور فن پر یکساں طور پر عبور رکھتا ہو۔ یہ کام ابن تیمیہ نے ایسی سرگرمی، استقلال اور ایسے قوی جذبۂ عمل کے ساتھ انجام دیا جو اہل الہام کا حصہ ہے۔ یونانی فلسفہ کو ابن تیمیہ گم کردہ راہ منکرین کے بےبنیاد تخئیلات و ضمیات سمجھتے تھے، جن کی نگاہ نور وحی سے بےگانہ رہی اور جن کا فکر ہدایت الہی سے آشنا نہ ہوا، چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور انھوں نے دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ بہر حال حقیقت کا علم ابن تیمیہ کے خیال میں صرف وحی سے ممکن ہے۔

ابن تیمیہ کے افکار کے بنیادی اصول:

ابن تیمیہ نے جن اصولوں کو اپنی ساری تنقیدی اور تعمیری کاوشوں میں مشعل راہ بنایا وہ درج ذیل ہیں:

(۱) دینی امور کے علم میں تنہا وحی مشعل راہ ہے۔ یہاں نہ عقل ہی رہبری کر سکتی ہے اور نہ وجدان ہی کوئی معتبر ذریعہ بن سکتا ہے، یقین صرف وحی سے پیدا ہوتا ہے۔

(۲) چنانچہ عقل و وجدان کی نارسائی کو دیکھتے ہوئے، قرآن و سنت ہی ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ قرآن و سنت میں صرف اصول ہی نہیں ملتے بلکہ ان اصولوں کی تائید میں دلائل بھی ملتے ہیں۔ احکامات کے ساتھ ساتھ ان کے پس پشت واضح دلائل بھی ہیں۔ ان دلائل سے وہ قطعی یقین پیدا ہوتا ہے جو کلام اور فلسفہ کے دلائل سے نہیں پیدا ہوتا جن کی بنیادیں اکثر غلط مقدمات پر قائم ہوتی ہیں۔

(۳) اصول دین اور اس کے متعلق تفصیلات کو سجھنے میں قرآن و سنت کے بعد اگر کوئی اور چیز بھی معاون ہوسکتی ہے تو وہ قرون ثلاثۃ اولیہ کے اکابر و اہل علم کا اجماع ہے - یہ حضرات ان بیرونی عوامل کے اثرات سے قطعی طور پر محفوظ رہے ہیں جن کا شکار بعد کے حضرات ہوئے ہیں -

اگرچہ مذکورۂ بالا تینوں اصولوں میں کوئی بھی چیز نئی اور نرالی نہیں کہی جاسکتی، لیکن پھر بھی ان اصولوں کا صحیح ادراک، ان کی واضح تشکیل اور ان کا مسلسل و متواتر انطباق ابن تیمیہ ہی کا کارنامہ ہے، یہی نہیں کہ ابن تیمیہ نے ان اصولوں کو اپنایا بلکہ ان کی تائید میں عقلی اور نقلی دلائل بھی بطور مستحکم بنیادوں کے فراہم کردئیے-

اصول دین :

مسلمان علم کلام کے زیر اثر یہ سمجھنے لگے تھے کہ اصول دین وہ ہیں جن کا ذکر کلام کی کتابوں میں ملتا ہے - امام رازی کی کتابیں اصول دین کی بہترین تشریح سمجھی جاتی تھیں، جو شخص ان سے ناواقف ہوتا اسے اصول دین سے بے بہرہ سمجھا جاتا تھا - ابن تیمیہ نے اس خیال کی شدت کے ساتھ تردید کی اور بتایا کہ اصول دین کی مکمل اور واضح تشریح خود قرآن و سنت میں موجود ہے - کلامی نظریات اور دلائل پر تنقید کرکے ابن تیمیہ نے ان کی کمزوری واضح کی اور یہ ثابت کیا کہ ان سے وہ راسخ یقین پیدا نہیں ہوتا جس کے لئے یہ دلائل بڑی کاوش فکر سے پیش کئے جاتے ہیں- ابن تیمیہ کا اس سلسلہ میں یہ بھی کہنا ہے کہ اگر یہ نظریات اور مباحث اصول دین میں شمار ہوتے تو رسول‌اللہ نے ان کی تلقین ضرور فرمائی ہوتی اور اگر آپ نے تلقین کی ہوتی تو ہم تک ضرور پہنچتے، چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے ساری عقلی کاوشیں عین مقصود نہیں ہیں -

ابن تیمیہ نے فلسفیانہ نظریات پر بھی تنقید کی اور یہ بتایا کہ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ یقینی علم عقل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، بالکل بے بنیاد ہے - دینی امور میں قیاس کے لیے جن مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ سرے سے عقل کی حدود سے خارج ہیں - الہیاتی موضوعات کا علم عقلی بنیادوں پر ناممکن ہے اور یہی حال اقدار کے علم کا ہے - کانٹ (ف ١٨٠٤ء) کی طرح ابن تیمیہ نے بھی ان مسائل میں عقل کی نارسائی واضح کی - ارسطو کی منطق جو فلاسفہ کے افکار کی بنیاد تھی، ابن تیمیہ کے خیال میں وجودی قضیات کے اثبات و انکار سے قاصر ہے - یہ محض ایک صوری (Formal) نظام

ہے، جو کسی چیز کے عدم اور وجود پر قطعی حکم لگانے سے بھی قاصر ہے۔ فلاسفہ نے منقولات پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ محض ظن و تخمین ہیں، اگر منقولات کا علم غیر یقینی شمار کیا جائے تو انسان کے لیے یقینی علم کی تلاش بے محل ہوگی۔ ابن تیمیہ کے نزدیک کلام اور فلسفہ نے دین کے بنیادی حوصلہ پر بڑا ستم کیا ہے۔ خدا کے وجود کا تصور جو کلامی اور فلسفیانہ نظریات میں ملتا ہے اس میں وہ صلاحیت نہیں جو گہرے مذہبی رجحانات و جذبات کی تحریک کرسکے۔ فلسفہ اور اعتزال کا خدا صفات سے عاری ہے اور عاری عن الصفات خدا مذہب کے نزدیک خدا ہی نہیں ہے، چنانچہ اُس سے زندگی میں اخلاص اور عمل میں استواری پیدا نہیں ہوسکتی۔ عاری عن الصفات خدا فلسفیانہ اعتبار سے ہر قسم کے تناقص سے پاک سہی لیکن چونکہ اس سے وہ گہرا تعلق نہیں پیدا ہوسکتا جو مذہب کی جان ہے، اس لیے مذہب کے لیے بیکار ہے۔

تصور خدا :

دینی امور میں عقل کی نارسائی کو ثابت کردینے کے بعد ابن تیمیہ نے خدا کی صفات اور اس کے افعال کی تاویلات کی ہر سعی کی شدید مخالفت کی۔ کلام کا سب سے بڑا ظلم یہ ہے کہ وہ وحی کو عقل انسانی کے تابع کردیتا ہے اور خدا کا جو تصور پیش کرتا ہے وہ بالکل منفی ہے۔ یہ کمزوری معتزلہ کے کلام ہی میں نہیں ملتی بلکہ کسی قدر اشعری کلام میں بھی نظر آتی ہے، اشاعرہ خدا کی بعض صفات مثلاً حکمت اور عدل کی تاویل ایسے طریقہ سے کرتے ہیں جن سے یہ صفات اپنے معنی کھو دیتے ہیں۔ اشاعرہ بعض صفات کی تو کوئی تاویل نہیں کرتے اور بعض کی تاویلات میں سرگرم عمل ہیں۔ اس امتیاز کی ان کے پاس نہ کوئی دلیل ہے اور نہ کوئی معیار۔

ابن تیمیہ اگر کسی منفی مقام پر رہ جاتے یا تاویلات کی تردید کرنے پر ہی قانع ہوتے تو ان کا شمار مشبہین میں ہوتا، لیکن انھوں نے جس طرح تاویل کی مخالفت کی اسی طرح تشبیہ اور تمثیل کی بھی تردید کی، اس لیے کہ قرآن صریحاً یہ بتاتا ہے کہ کوئی شے خدا کی مثل نہیں ہے' اس بنیاد پر ابن تیمیہ نے صفات اور ذات خداوندی کے بارے میں ایسے نظریات کو یکساں غلط قرار دیا جن کی بنیاد تشبیہ و تمثیل پر قائم ہے،

نظریۂ وحدت الوجود کی تردید :

ابن تیمیہ نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی شدت کے ساتھ تردید کی۔ ان کے خیال میں ابن عربی کی تحقیقات اور ان کے انکشافات سارے انبیاء کے تصور توحید

کے خلاف تھے ، بالخصوص توحید کے اس آخری تصور کے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے - ابن تیمیہ کے خیال کے مطابق انسان اور خدا کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہے جو کبھی پُر نہیں کی جاسکتی ۔ انسان کا مطمح نظر خدا ہونا نہیں بلکہ خدا کا عبد ہونا ہے ، جس کے معنی اس کے احکام و مرضیات کی انجام دہی ہے ۔ ابن عربی نے خدا اور وجود کو ایک کردیا ۔ ان کا یہ تصور ابن تیمیہ کے خیال میں دو مقدمات پر قائم ہے ۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ اشیاء وجود میں آنے سے پہلے «عین» کی حالت میں ہوتی ہیں جو عدم محض کے ہم‌معنی نہیں ہے - تخلیق کسی شے کو حالت «عین» سے حالت وجود میں لانے کا نام ہے ۔ دوسرا مقدمہ جس پر یہ نظریہ قائم ہے یہ ہے کہ مخلوقات کا وجود خدا کے وجود سے جداگانہ نہیں ہے- ان دونوں ہی مقدمات پر ابن تیمیہ نے تنقید کی ہے اور ان کی تردید میں عقلی اور نقلی دلائل پیش کیے ۔ پہلے مقدمہ کے خلاف ان کی تنقید یہ ہے کہ یہ امر کہ کسی چیز کا «عین» اس کے وجود سے علیحدہ اس ذہن کے خارج میں ہو جو اس «عین» کا تصور کرتا ہے ، عقل و دانش کے خلاف ہے ۔ ابن تیمیہ اسمیت (Nominalism) کے قائل ہیں اور انہوں نے وہ سارے دلائل اس مقدمہ کی تردید میں پیش کیے ہیں جو منکرین اسمیت ، عین کی حقیقت کے قائلین کے خلاف دیتے ہیں ۔ دوسرا مقدمہ جس پر وحدت الوجود کا نظریہ قائم ہے یعنی یہ کہ مخلوق اور خالق کا وجود جداگانہ نہیں ہے ، قرون اولیٰ کے اجماعی اعتقاد کے خلاف ہے - اس مقدمہ کے مضمرات اور نتائج اخلاق و مذہب کے لیے بےحد مہلک ہیں ۔ اگر خدا اور مخلوق ایک ہیں تو عبادت کس کی ؟ اور غلط اور صحیح کی تمیز کہاں ؟ تب تو ہر چیز جائز ہے اور عبادت صحیح ہے ۔ ابن تیمیہ نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی طرح حسین بن منصور حلاج کے نظریۂ حلول اور بعض دوسرے صوفیہ کے اتصال باللہ کے نظریات کی بھی تردید کی ۔

ارسطو کی منطق پر تنقید :

ارسطو کی منطق پر تنقید ابن تیمیہ کا ایک وقیع ترین کارنامہ ہے ۔ وہ انتہا پسند عقلیت کے مخالف تھے ۔ کانٹ کی طرح ابن تیمیہ کا بھی خیال تھا کہ عقل حقائق اولیہ کا علم نہیں دے سکتی ۔ وہ اگرچہ دینی مسائل اور غایت حقائق کے ادراک میں منطق کو عاجز تصور کرتے تھے لیکن پھر بھی اس کا یہ مطلب نہ تھا کہ وہ سرے سے منطق و استخراج اور استنباط کے مخالف تھے ۔ ان کے نزدیک استدلال اور استنباط کے طریقے

اگرچہ ارسطو کی منطق اور اس کے قیاسی نتائج میں محدود ھیں لیکن پھر بھی زندگی کے فکری رجحانات کے لئے معاون ھیں ۔

منطق ایک ایسا انسانی نظام فکر ھے جس کے ذریعہ حقائق کو بطور ضابطہ کے جوھر اور عرض، ثابت یا غیر ثابت وغیرہ کے بنیادی تصورات کے تحت سمجھنے کی سعی کی جاتی ھے۔ یہ صرف ایک اصولی بحث کرتی ھے اور حقائق سے قطعی ناآشنا رھتی ھے۔ ذات مطلق کا ادراک اسے کبھی ھو ھی نہیں سکتا، یہ وجود اور اقدار سے متعلق بیانات کی صحت اور عدم صحت کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔

یہی نہیں کہ ارسطو کی منطق استدال کے طریقہ کو محدود کرتی ھے بلکہ وہ حقیقت کا ایک غیر حقیقی تصور اس طرح پیش کرتی ھے کہ وہ شروع ھی سے جوھر و عرض کے مصنوعی امتیازات میں غیر حقیقت کو پابند کرکے اسے سمجھنے کی سعی کرتی ھے، لیکن یہ سعی اصلاً حقیقت کو غیر حقیقی بنانے کے مترادف ھے۔ منطق پر ابن تیمیہ کی یہ تنقید فرانسس هربرٹ بریڈلے (ف ۱۹۲٤ء) کی قدیم منطق پر تنقید کے متوازی اور مشابہ ھے، بریڈلے نے اضافی طریقۂ فکر (Relational way of thinking) پر جو تنقید کی ھے وہ ابن تیمیہ کے خیالات کی تشریح اور تفصیل ھے، لیکن ابن تیمیہ اپنی تنقید میں عقل کے ذریعہ انکار حقیقت کے اس مقام تک نہیں جاتے جو بریڈلے کی تنقید کا حوصلہ ھے۔

مختصر یہ کہ ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کا تنقید کرنا ایک بڑا ھی جرأت مندانہ اقدام تھا۔ اس کی اھمیت اس وجہ سے اور بھی نمایاں ھے کہ تیرھویں صدی میں جب کہ کوئی مفکر اس منطق کے خلاف ایک لفظ بھی کہنے کی جرأت نہیں کرسکتا تھا ابن تیمیہ نے اس تنقید کا آغاز کیا۔ اس اھم کارنامہ کی بنا پر ابن تیمیہ کا شمار دور جدید کے مشہور مفکرین کانٹ، هنری برگساں (ف ۱۹٤۱ء) رسل اور بریڈلے کی صف میں کیا جاسکتا ھے، فرق اگر کچھ ھے تو اس قدر ھے کہ ابن تیمیہ اپنے دوسرے دینی اور اصلاحی مشاغل میں اس قدر مصروف تھے کہ وہ اپنے نظریات کو پورے طور پر فروغ نہ دے سکے۔

مجدّد کا تصور:

اسلام نے بہت سے مفکر اور مصلح پیدا کئے ھیں، جن میں ابوحنیفہ (ف ۷٦۷ء)، امام غزالی (ف ۱۱۱۱ء)، شیخ احمد سرھندی (ف ۱٦٦٤ء)، شاہ ولی اللہ (ف ۱۷٦۲ء) وغیرہ خاص مقام کے حامل ھیں اور ایک حدیث کے مطابق ان کا شمار

مجددین میں ہوسکتا ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی مجدّد کامل کے میعار پر پورا نہیں اترتا، مجدّد کامل کی جملہ صفات تو صرف ابن تیمیہ ہی میں پائی جاتی ہیں -

مجدّد کامل تو وہ ہوتا ہے :

(۱) جو مذہب، یا علوم یا سیاست میں نمایاں انقلاب پیدا کرتا ہے -

(۲) جو دوسروں کی تقلید نہیں کرتا بلکہ اپنے ذاتی تخلیقی نظریات پیش کرتا ہے -

(۳) جو مصائب اور مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے اگر ضروری ہوتو اپنی جان سے بھی گریز نہیں کرتا ہے -

ابن تیمیہ میں یہ ساری شرائط پوری ہوتی ہیں - ان کا فکر آزاد، ان کا جذبہ غیرفانی، ان کی نگاہ دوربین، ان کا ذہن حقیقت شناس اور ان کا عزم پائدار تھا - انہوں نے اسلام کے ہر ایک پہلو کا بخوبی مطالعہ کیا - سارے علوم مروجہ پر انہیں یکساں عبور تھا - انہوں نے بڑی ہی باریک بینی سے اُن سارے افکار و نظریات کو بےنقاب کیا جو اسلام میں غلط طور پر داخل ہوگئے تھے، اور اس کی اصل روح سے کسی طرح بھی ہم‌آہنگ نہ تھے - انہوں نے تقلید کی مخالفت کی، بذات خود اجتہاد کرکے دکھایا اور قرآن و سنت کی طرف متوجہ ہونے کی ترغیب دی - ان کی بیباکانہ تنقید سے نہ منطق ہی بچ سکی اور نہ فلسفہ یا کلام یا تصوف ہی محفوظ رہا - قرآن و سنت کے خلاف جو بات بھی انہیں نظر آئی اس پر انہوں نے بےباکانہ تنقید کی اور کبھی بھی اپنے خیالات کے اظہار اور اعلان حق سے نہیں ڈرے - اس جرم میں انہیں جیل میں بھی ڈالا گیا، ان کے کوڑے بھی لگائے گئے اور گونا گوں اذیتوں میں گرفتار کیا گیا، لیکن ان ساری آزمائشوں میں وہ ثابت قدم رہے،تاریخ ابن تیمیہ کو اسلام کے سب سے بڑے مجدّد کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھیگی -

حوالجات

۱ ـــ ابن تیمیہ : منہاج السنة، جلد اول، مطبع الکبریٰ مصر، ۱۳۲۱ ھ -

۲ ـــ ایضاً : موافقت صریح المعقول لصحیح المنقول علیٰ حاشیة منہاج السنة -

۲ ـــ ایضاً : معارج الوصول، مطبع المويد، ۱۳۱۸ ھ -

٤ ـــ ایضاً : نقض المنطق -

٥ ـــ ایضاً : کتاب الرد علیٰ المنطقیئین، قیمہ پریس بمبئی، ۱۹٤۹ ء -

٦ ـــ ایضاً : رسالة العبودیہ، المطبعة الحسنیة، مصر، ۱۳۲۳ ھ -

٧ ــ ایضاً : رسالة المذاهب و المسائل ۔
٨ ــ ایضاً : رسالة مذهب الاتحادیین ۔
٩ ــ محمد ابو زهرة : ابن تیمیه حیاته و عصره و آرائه و فقه ۔
١٠ ــ محمد یوسف کوکن عمری: ابن تیمیه ۔
١١ ــ ابوالحسن علی ندوی : تاریخ دعوت و عزیمت ، جلد دوم ۔
١٢ ــ ابن عربی : فصوص الحکم ۔
١٣ ــ شبلی نعمانی : مقالات ، جلد پنجم ۔
١٤ ــ مولانا ابوالکلام آزاد : تذکره ۔
١٥ ــ محمد ابوزهرة : المذاهب الاسلامیه ۔
١٦ ــ ثقافت ، ماهنامه ، لاهور ، جلد یاردهم ، شماره ٢ و ٥ ، ابن تیمیه کا تصور صفات ۔

پھر چھیڑا حسن نے اپنا قصہ !

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

زندگی میں ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے بالعموم آخری مرحلہ ، جب گذشتہ کی یاد ذھن کے بےکنار سمندر میں بغیر کسی ارادے یا خواھش کے مد و جزر کی طرح چڑھتی اُترتی رھتی ھے - یہ کیفیت جتنی فطری اور عام ھے اتنی ھی تکلیف‌دہ بھی ھے - « عیش رفتہ » اور « یاد ماضی » کے شکار عموماً بےوقوف اور بودے ھوتے ھیں لیکن جہاں تک علی‌گڑھ کا تعلق ھے ،

من نمی خواھیم ننگ و نام را !

زمانے میں بدلنے کی خاصیت نہ ھوتی تو اس کو دوام نصیب نہ ھوتا اسلئے کہ حرکت زندگی ھے اور تعطل موت - زمانے کے ‹ نقش گر حیات › یا ‹ گاھے چنین گاھے چناں › ھونے سے « کل یوم ھوفی شان » کا مفہوم ذھن نشین ھوتا ھے ! لیکن میں نہ متکلم نہ فلسفی اس لئے غلط یا صحیح جو کچھ سوچتا ھوں وہ صرف میرے لئے ھوتا ھے - اس پر دوسروں کو یقین لانے کی دعوت نہیں دیتا - لیکن کیا کیجئے ایسا بھی تو ھوتا ھے کہ بعض لوگ بن بلائے دعوت قبول کرلیا کرتے ھیں -

میں زمانے کی گردش پیہم کا کبھی تماشائی تھا - اب شکار ھوں جسکو ایک زبان میں ‹ صید زبوں › بھی کہتے ھیں - اکثر جب اپنے سے شاکی ھونے اور دوسروں کی دخل‌اندازی سے نجات رھتی ھے تو علی‌گڑھ کے بارے میں سوچنے لگتا ھوں - اس لئے کہ سوچنا اور کچھ کرنا یا نہ کرپانا ، شاید وہ مرض ھے جسکا شکار صرف انسان ھوتا ھے - اپنے یا دوسروں کے بارے میں کبھی کبھی باآواز بلند سوچنے لگتا ھوں تو جو لوگ قریب ھوتے ھیں یا مجھے عزیز رکھتے ھیں وہ بھی باآواز بلند مجھپر لعنت بھیجنے لگتے ھیں ، اس لئے اکثر غور کرنے کے دوران ھی میں اس طرح کی حرکت سے باز آجاتا ھوں - لیکن علی‌گڑھ کے بارے میں سوچنے کا ڈھنگ کچھ اس طرح کا ھوگیا ھے کہ میرے تاثرات اتنے غلط نہیں ھوتے جن کو کوئی برداشت نہ کرسکے بشرطیکہ وہ علی‌گڑھ کو دوست رکھنے میں اپنے سے شرماتا نہ ھو -

میں علی گڑھ کو اسکے تاریخی علمی و تہذیبی کارناموں کے قوس قزح میں دیکھنے کا خوگر ہوں ، روس یا امریکہ کے جبروجبروت میں نہیں - غیر ملکی زر مبادلہ کا بدرجۂ مجبوری قائل ہوں - لیکن علی گڑھ کے زر مبادلہ کا زیادہ معرف و متلاشی رہتا ہوں - عام طور پر زر مبادلہ کی قدر و قیمت جس معیار سے پرکھتے ہیں اس طرح کی چیز تو علی گڑھ کے پاس نہیں ہے - لیکن یونیورسٹیاں جس طرح کے زر مبادلہ پیدا اور پیش کرتی ہیں وہ علی گڑھ نے بہت زیادہ کشادہ دلی سے پیش کیا ہے ، چاہے اس سے مستفید ہونے والوں نے اسکے ساتھ وہ شریفانہ یا منصفانہ سلوک نہ کیا ہو جسکی یہ درسگاہ مستحق رہی ہے - سوچنے اور رائے قائم کرنے کا یہ طریقہ صحیح ہو یا غلط میں طبعاً بعض امور میں علی گڑھ کو ایک علمی ، تعلیمی و تہذیبی ادارہ ہی نہیں بلکہ ایک قدر اعلیٰ کی بھی حیثیت دیتا ہوں !

یونیورسٹیاں المپک گیمس (Olympic Games) نہیں ہوتیں جہاں ہر مقابل کوئی نہ کوئی ریکارڈ قائم کرنے یا شکست کرنے کے بحران میں مبتلا رہتا ہے - یونیورسٹیاں پانی کے صاف شفاف دھیمے چشمے کے مانند ہوتی ہیں - ان سے باہر اور ان سے دور طرح طرح کے سیلاب آتے اور زیروزبر ہوتے رہتے ہیں - شورہ پشتی یا عیش کوشی کو انقلاب نہیں کہتے - ایسا ہوتا تو انقلاب کا نام ہی صفحہ ہستی سے مٹ جاتا !

میرے لئے یہ بتانا مشکل ہے ، گو آپ کے لئے سمجھ لینا اتنا دشوار نہیں کہ علی گڑھ کی داستان سرائی میرا پیشہ ہے ، تفریح ہے یا عبادت ہے ؟ یا یہ سب ایک ساتھ ! لیکن اس کا احساس ضرور رکھتا ہوں جو دلچسپ بھی ہے اور تکلیف‌دہ بھی کہ میرے اس طرز عمل سے احباب فکرمند رہتے ہیں ، نقاد مشتعل ہوتے ہیں اور بوڑھیاں اس کو ایک آسیب قرار دیتی ہیں - نوجوان خواتین کا ذکر اس لئے نہیں کرتا کہ بطریق شہاں یا ابلہاں وہ (گاھے بہ سلامے برنجند و گاھے بہ دشنامی خلعت دھند) - یہ صورت حال یا ردّ عمل کچھ ایسا ہے کہ مجھے اپنی حرکت سے باز آجانا چاہئے ، لیکن کیا کیجئے کچھ حضرات ایسے بھی ہیں جو ایک طرف لکھنے والے کو دوسری طرف پڑھنے والے کو ایک دوسرے کو خدا حافظ نہیں کہنے دیتے اور وہ ہیں رسالوں کے ایڈیٹر صاحبان ! ان کو کچھ کہہ بھی نہیں سکتا اس لئے کہ یہ وہ ہیں جنکا احسان میں تمام عمر نہ اُتارسکا - ورنہ اس دنیا میں شاید ہی کوئی ہمعصر ہو یا کبھی رہا ہو جس کا اس طرح کا یا کسی اور قسم کا احسان یا قرض مجھ پر واجب ہو - ان اڈیٹر صاحبان سے میری یاد اللہ بہت پرانی

انھوں نے میرے ھفوات کو اُس وقت اپنے قیمتی صفحات میں جگہ دی اور عزت و محبت سے سرفراز کیا جب میری کوئی حیثیت نہ تھی - انھوں نے ایک ایسے کو « رستم داستان » بنا دیا جو سیستان میں کبھی پہلوان نہ تھا ! دنیا بدل گئی لیکن نہ بدلے تو یہ اڈیٹر صاحبان - یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ اسامی ڈوب چکی ھے اور اب کسی حال میں راقم السطور ان کے بےکراں اور غیر منقطع احسانات کا بدلا اس دنیا میں نہیں دے سکتا ، وہ اب بھی لکھنے کا تقاضا کرتے رھتے ھیں ! ممکن ھے ان کی ثابت قدمی سے آپ بھی متاثر ہوں اور میرے گناہ بخش دیں !

اس طرح کی گفتگو سے ناظرین برھم نہیں تو اُکتا ضرور گئے ھوں گے - اس کی تلافی کی یوں کوشش کرتا ھوں کہ اپنے زمانہ اور اُن شخصیتوں کا بھی کچھ ذکر کروں جو اب صرف افسانہ بن کر رہ گئی ھیں - کل کے افسانوں ھی سے آج کے ناول برآمد ہوئے ھیں - لیکن گذشتہ علی‌گڑھ کا خیال کرتا ھوں تو سوچنے لگتا ھوں ، کیسے افسانوں سے کیسے ناول !

ایم - اے - او کالج کا آخری عہد میری طالب علمی کا زمانہ تھا - اس کے فوراً ھی بعد مسلم یونیورسٹی وجود میں آئی - طالب علمی کی داستان سے آگے بڑھ کر یونیورسٹی کے حالات و حادثات و شخصیات کا جائزہ لینے کا نہ اب وقت رہ گیا نہ فرصت ھے نہ جی چاھتا ھے - دل کی طرح علی‌گڑھ کی تفسیریں بھی برابر لکھی جایا کریں گی - اقبال سے صدھا سال پہلے شیخ سعدی ، علیہ الرحمۃ بھی کچھ اسی طرح کی بات کہہ گئے ھیں-

نہ حُسنش غائتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں !

آج یہ مصرعہ اس موقع پر ذھن میں آیا تو طالب علمی کے عہد کی بعض تحریریں اور مواقع یاد آگئے ، جب پہلے پہل کالج میں داخل ہوا تھا اور یہاں کے در و دیوار ، لیل و نہار و « یاران ھر دیار و امصار » سے متاثر و مسرور ہوکر « علی‌گڑھ منتھلی » کے لئے مضامین لکھے تھے ، اس وقت بھی یہی مصرعہ زبان پر آیا تھا - شاید ایک سے زائد بار - یوں بھی یہ مصرعہ مجھے بہت پسند ھے - اس میں کتنی بصیرتیں پنہاں اور کتنی بشارتیں پیدا ھیں ! حسرت کا بھی ایک شعر میری اُس زمانے کی تحریروں میں اکثر آتا تھا ، وہ یہ ھے :

ہوئیں بدنامیاں ناکامیاں رسوائیاں کیا کیا
نہ چھوٹی ھم سے لیکن کوے جاناں کی ھوا داری !

یادوں کے مینا بازار میں ان اشعار کا اس وقت یاد آنا عجیب سا محسوس ہوا !

خوشبو کی طرح اچھے اشعار میں بھی بیتے ہوئے دنوں اور لمحوں سے آشنا کرانے کی کیسی قدرت ہوتی ہے !

سنہ ۱۹۱۵ء میں علی گڑھ آیا تو مشہور جرمن مستشرق ڈاکٹر هارونز (Harwitz) جو کالج میں عربی کے پروفیسر تھے کچھ ہی پہلے یہاں سے جاچکے تھے - پہلی جنگ عظیم کے سلسلے میں شاید ان پر حکومت کی طرف سے کچھ پابندیاں عائد کردیگی تھیں - اُن کا نام ہر حلقے میں عزت و افتخار سے لیا جاتا تھا - ان کے بعد یکے بعد دیگرے پروفیسر اسٹوری (Prof. C. A: Storey) ، ڈاکٹر ٹریٹن (Dr. A. S. Tritton) اور ڈاکٹر اشپیز (Dr. Otto Spies) آئے- انھوں نے عربی کے ھندوستانی رفقاے کار سے محنت و عقیدت کے ساتھ استفادہ کیا اور اب یورپ کی بعض بلند پایہ یونیورسٹیوں اور کتب خانوں کے مایۂ ناز مستشرق مانے جاتے ھیں - آج کون اسے سنے یا مانے گا کہ یورپ کے یہ اکابرِ علم و دانش علی گڑھ ہی کے فیض یافتہ ھیں !

مولانا عبدالحق حقی بغدادی عربی کا درس غالباً برکت علی خاں لیکچر روم میں دیا کرتے تھے - وھی وقت اسٹریچی ھال میں ٹول صاحب (J. H. Towle) کے اکنامکس کے لیکچر کا ھوتا - مولانا کی کلاس میں چند ھی طلبا ھوتے جنکی نشست مولانا کی میز سے ملی ھوتی- لیکن پڑھاتے اس بلند آواز سے تھے کہ وکٹوریہ گیٹ تک آواز صاف سنائی دیتی - ٹول صاحب پرنسپل تھے مگر انھوں نے کبھی کوئی تعرض نہ کیا - کلاس میں کبھی کبھی ھم کو گھبراتے دیکھ کر فرماتے : (This is part of the game. Take it.) یعنی تحمل سے کام لو جس کھیل میں ھم تم شریک ھیں اس کا ایک جزو یہ بھی ھے - ایک دفعہ لیکچر دیتے دیتے رک گئے ، فرمایا : میں مولاناکے غیر معمولی طاقتور پھیپھڑوں پر رشک کرتا ھوں! ایک طالب علم نے کہا : جناب والا ، ھم آپ سے اتفاق کرتے ھیں لیکن ھم کو اپنے اُن ساتھیوں کے کان کے پردوں پر بھی کچھ کم فخر نہیں جو مولانا کی کلاس میں موجود ھوتے ھیں! ساری کلاس دم بخود ھوگئی - لیکن ٹول صاحب نے صرف زھرخند فرمایا اور ھم لوگوں کی جان میں جان آئی - اس لئے کہ ٹول صاحب کے سامنے لب کشائی ، اُس زمانے میں ھر شخص کے بس کی بات نہ تھی تاوقتیکہ وہ مہامسخرا ، غیر معمولی ذھین طالب علم ، اول درجے کا یونین کا مقرر یا فرسٹ الیون کا کھلاڑی نہ ھوتا - ایسوں کا ٹول صاحب لحاظ رکھتے تھے لیکن اسی طرح جس طرح غالب نے کہا ھے : پُرسش ھے اور پاۓ سخن درمیاں نہیں !

اُس زمانے میں سائنس کے سارے شعبے لٹن لائبریری کے متصل اور ایک آدھ اس سے ملحق تھے - ایک یوروپین پروفیسر کبھی کبھی شام کو گھوڑے پر سوار سائنس یا لائبریری کا کام دیکھنے آیا کرتے - گھوڑے پر سوار برآمدے کے زینے سے گذر کر کمرے کے سامنے اتر پڑتے اور گھوڑا سائیس کے سپرد کردیتے جو ساتھ ہوتا - ایک دن سائیس ساتھ نہ تھا - پروفیسر صاحب عجلت میں تھے - گھوڑے کو برآمدے کے دروازے سے باندھ دیا اور جلد ہی کام سے فارغ ہوکر واپس آئے - اب ہزار کوشش کرتے ہیں گھوڑا زینے سے نہیں اُترتا - طلبا کا ہجوم اکھٹا ہوگیا - گھوڑا زینے کے پاس آکر رک جاتا پھر ٹس سے مس نہ ہوتا - معلوم نہیں اُس دن اُس کے دل میں کیا شک یا خوف سما گیا تھا - ایک نے صاحب سے فرمائش کی کہ گھوڑے پر سوار ہوجائیے ہم لوگ نیچے سے اسکی لگام کھینچتے ہیں - یہی کیا گیا لیکن گھوڑے نے زور لگایا تو سب لگام تھامے برآمدے میں کھنچ آئے ، جس طرح رسہ کشی کے مقابلے میں جس فریق کو زک ہوتی ہے وہ برابر کھنچتا گھسٹتا چلا جاتا ہے - اس پر پورے مجمع نے قہقہہ لگایا - گھوڑا بدکا تو صاحب اور زیادہ شرمندہ یا چراغ پا ہوئے - دوسرے نے آگے بڑھ کر عرض کیا ، اندر جاکر آپ اپنا کام دیکھیں ، گھوڑے سے ہم لوگ نپٹ لیں گے - موصوف نے یہی کیا - ایک نے کہا یوں کام نہ چلے گا - اس گھوڑے کے ساتھ وہی سلوک کرنا پڑے گا جو تم نے قصے میں سنا ہوگا ایک کسان اور اس کے لڑکے کو اپنے خچر سے کرنا پڑا تھا یعنی اس کے اگلے پچھلے پاؤں باندھ دئے جائیں اور ان میں سے ایک مضبوط ڈنڈا گزار کر ہم لوگ اسے کندھے پر اٹھالیں اور اس کے گھر پہنچادیں - دوسرے نے کہا اور صاحب بہادر ؟ پہلے نے جواب دیا کہ جی چاہے گا تو وہ بھی کندھا دے لیں گے - ایک اور صاحب آگے بڑھے اور فرمایا : صاحبو ، یہ کوئی معمولی گھوڑا نہیں ہے کہ آسانی سے قابو میں لایا جاسکے - یہ سودا کے مشہور گھوڑے کی نسل کا ہے - آپ میں سے کوئی صاحب جاکر سائیس کو بلا لائیں اور اس سے کہیں کہ توبڑا لیتا آئے - وہ آگے سے توبڑا دکھائے گا ، پیچھے سے ہم لوگ پٹائی کریں گے تب کہیں یہ آگے بڑھے گا - چنانچہ ایک صاحب دوڑے ہوئے گئے اور سائیس کو بلا لائے - اسنے بغیر کسی تکلف یا اہتمام کے اپنے کاندھے پر سے جھاڑن اتار کر گھوڑے کی آنکھ پر رکھدیا اور نہایت آسانی سے اسے برآمدے کے زینے سے نیچے اتار لایا - صاحب ، لڑکوں کا شکریہ دیر تک اور بار بار کرتے رہے - ایک شوخ طالب علم نے کہا : جناب والا « سئیسی علم دریاؤ ہے»! موصوف کو اس کہاوت

کا مفہوم طرح طرح سے سمجھایا گیا لیکن نہ سمجھے مگر اسکے بعد پھر کبھی گھوڑے پر سوار ہوکر جائے وقوع پر تشریف نہیں لائے !

آکٹر لونی صاحب (Prof David Auchterlonie) فلسفہ اور انگریزی کے پروفیسر تھے - ہمارے گروپ نے شیکسپیئر کے ڈرامے بی - اے میں تین انگریز پروفیسروں سے پڑھے اور ان کے ٹیوٹوریل کلاس میں بھی رہے - پروفیسر آکٹرلونی، پروفیسر رینل (Prof. D. Reynell) اور پروفیسر پرویس (Prof. S. O. Purvis) - موخرالذکر کی ہیئت، عمر اور ڈیل ڈول دیکھکر سارے طالبعلم پروفیسر پرویس کے بجائے انکو پاپا پرویز کہتے تھے -

پروفیسر آکٹر لونی کے بارے میں کبھی کوئی یقین سے نہیں کہہ سکتا تھا کہ ان کا موڈ (mood) علی گڑھ کی برسات کی مانند کب کیا ہوجائے ! یہی حال پروفیسر انعام اللہ خاں مرحوم کا تھا جنکا تفصیلی ذکر کہیں اور کرچکا ہوں - ایک صاحب، مرحوم کے بڑے چہیتے طالب علم تھے - دعویٰ یہ تھا کہ انعام اللہ خاں صاحب ان سے کبھی برہم نہیں ہوسکتے - اُس زمانے میں ساتھیوں میں سے کسی کا کسی قسم کا دعویٰ کرنا بدمذاقی سمجھا جاتا تھا - کلاس میں ایک نہایت شریر اور غیر ذمہ دار طالب علم میرا دوست تھا - ایک دن انعام اللہ خاں صاحب کے گھنٹے میں وہ ان چہیتے صاحب کے پہلو میں جا بیٹھا اور بہت جلد جلد جیسے کوئی وظیفہ پڑھ رہا ہو، آہستہ آہستہ لیکن تواتر کے ساتھ بڑبڑانا شروع کیا حاضر جناب، حاضر جناب، حاضر جناب، حاضر جناب - انعام اللہ خاں صاحب نے حاضری لیتے وقت ان چہیتے صاحب کا نام لیا تو انکے منہ سے « پریزنٹ سر » کے بجائے «حاضر جناب» نکل گیا - پروفیسر صاحب آگ بگولہ ہوگئے، رجسٹر بند کردیا اور کتاب پٹک دی، پھر جو انہوں نے جتنی عجیب اور ادق انگریزی میں اس چہیتے کو صلواتیں سنائی ہیں اسے کون دہرا سکتا ہے - حکم دیا کہ فوراً کلاس سے باہر نکل جاؤ، «انعام اللہ خاں کے انگریزی کے گھنٹے میں 'حاضر جناب'» ! جیسے یہ سب کافی نہ تھا - خود بھی کلاس سے باہر نکل گئے !

یہ صاحب کلاس سے باہر نکلے تو وہ حضرت بھی جو اس فتنے کے مصنف تھے انکی خدمت میں حاضر ہوئے - سامنے سڑک پر ساری کلاس جمع ہوگئی تھی - ذیل کا مکالمہ سنئے،

پہلا :— (جو اس ڈرامے کا بانی تھا) دوست خفا نہ ہو، معاف کردو ! انعام اللہ خاں صاحب کی بات پر نہ جاؤ، انکو کون نہیں جانتا اور سب سے زیادہ تو وہ خود تم کو

جانتے ہیں - دیکھا نہیں تمھارے ساتھ خود بھی کلاس سے نکل گئے - پھر ہماری غیرت نے بھی گوارا نہ کیا کہ کلاس میں بیٹھے رہتے - تمھارے اعزاز میں ہم سب نے کلاس چھوڑ دی !

دوسرا :۔(جو انعام‌اللہ خانصاحب کا مورد عتاب ہوا تھا ، غضبناک ہوکر) تم بدمعاش ہو ، سامنے سے ہٹ جاؤ ورنہ تمہارا خون پی لوں گا ۔

پہلا :۔ مسلمان کا خون حرام ہے ، (سگرٹ نکالتے ہوئے) لو یہ پی لو اور غصہ تھوک دو ۔

تیسرا :۔ شارع عام پر تھوکنا منع ہے - خاص طور پر جب کہ اس میں خون کی بھی آمیزش ہو !

چوتھے نے لقمہ دیا ، . . . . . . ، کا خون ضرور پیا جائےگا ، تم ہی نہیں ہم سب پئیں‌گے۔

پانچواں:۔اچھا اب جھگڑنا ختم کردو ورنہ انعام‌اللہ خاں کے یہاں چلو وہ فیصلہ کریں‌گے ۔

ایک طرف سے آواز آئی ، لیکن اسکا تو اطمینان کرلو کہیں موصوف خود ان دونوں کا خون پینے پر اصرار نہ کرنے لگیں ۔ اس پر ایک قہقہہ لگا اور سب ایک دوسرے سے ہنسنے بولنے لگے جیسے کچھ ہوا ہی نہ تھا ۔

آکٹر لونی صاحب ہماری سائڈ کے ٹیوٹر تھے - ٹیوٹر کو اس زمانے میں کم و بیش وہی اختیارات حاصل تھے جو آج پرووسٹوں (Provosts) کو ہیں ۔ فرق اگر ہے تو صرف اتنا کہ اس عہد کے بورڈنگ ہاؤس کے معاملات میں طلبا شاذ و نادر اپنے ٹیوٹر کا سامنا کرتے ۔ بہت کچھ رفت و گذشت تو سائڈ کے مانیٹر ہی کردیتے ۔ کبھی کبھی ان سے آگے بڑھ کر اسسٹنٹ ٹیوٹر تک پیشی کی نوبت آجاتی ۔ ٹیوٹر کا سامنا ہونا بورڈنگ ہاؤس کی رھن سہن میں ایک « سانحہ » کی حیثیت رکھتا تھا ۔ اسکا ایک سبب تو سائڈ کی رائے عامہ (Public Opinion) ہوتی جس سے سرتابی محال تھی - دوسرے ٹیوٹر کا بالعموم یوروپین ہونا تھا ۔ تیسرے یہ کہ آج کل کی طرح طلبا کو خارجی مذموم اثرات اور سیاسی لیڈروں کی تائید حاصل نہ تھی ۔

اس زمانے میں رات میں تھیٹر دیکھنے کے لئے شہر کا علحدہ پاس ملتا تھا جو صرف ٹیوٹر دے سکتا تھا اور اس طرح کے پاس کے لئے ایک دن پہلے درخواست دینی پڑتی تھی ۔ ایک صاحب کے کوئی عزیز آگئے اُنھوں نے تھیٹر چلنے کی فرمائش کی ۔ طالب‌علم آکٹر لونی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور صورت حال بتاکر پاس کا طالب ہوا ۔ موصوف نے فرمایا ایک دن پہلے کیوں نہیں درخواست کی - طالب‌علم نے وجہ بتائی اور مجبوری کا

اظہار کیا اس لئے اور کہ وہ عزیز دوسرے دن چلے جانے والے تھے - رد و قدح ہوتی رہی - بالآخر آکٹرلونی صاحب نے نہایت همدردی اور معذوری کا اظہار کیا - اور یہاں تک فرمایا کہ تم کو کل آنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی میں پاس ایکر خود تمہارے کمرے پر آؤں‌گا - قصہ مختصر، پاس نہ ملا - اور یہ خبر ساری سائنڈ میں پھیل گئی - طلبا نے اس ڈسپلن رانی یا ڈسپلن آموزی کا جواب ایک لطیفے سے دیا -

ایک دن سائنڈ ہی کے ایک صاحب آکٹر لونی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے - ادھر اُدھر کی معمولی باتوں کے بعد بڑے حسرت آمیز لہجے میں بولے : جناب والا ہم‌کو دوسری سائنڈ کے ساتھی طعنہ دیتے ہیں کہ آکٹرلونی صاحب تمہارے ساتھ ٹینس نہیں کھیلتے حالانکہ اور ٹیوٹر صاحبان اپنے طلبا کے ساتھ کھیل میں شریک ہوتے ہیں - آکٹر لونی صاحب نے ٹینس کبھی نہ کھیلی تھی لیکن بغیر کسی تامل کے فوراً تیار ہوگئے - فرمایا : کچھ مہلت دو تاکہ ایک ریکٹ (Racket) خرید لوں اور ٹینس کا یونیفارم بھی تیار کرالوں - ایک ہفتے کی مہلت دی گئی - مدت ختم ہوتے ہی عمدہ ٹینس یونیفارم میں ٹھیک وقت پر ٹینس کھیلنے کےلئے کورٹ پر پہنچ گئے. سائنڈ کے طلبا کو پہلے سے خبر تھی کہ آکٹرلونی صاحب اپنے کھیل کا مظاہرہ کریں‌گے - سب کھیل دیکھنے آ موجود ہوئے ، آکٹر لونی صاحب کا چیرز کے ساتھ خیرمقدم کیا گیا - موصوف بہت خوش ہوئے اور فوراً کھیلنے پر آمادہ ہوگئے -

جس طرح کوئی اناڑی نمازی عید بقرعید کی نمازوں میں تکبیروں کی تعداد و ترتیب نہ سمجھتا نہ یاد رکھتا ہے اس لئے ہاتھ باندھنے چھوڑنے اور رکوع میں جانے یا نہ جانے کے لئے کن انکھیوں سے ساتھی نمازیوں کی نقل و حرکت دیکھتا اور ویسا ہی کرتا ہے ، آکٹر لونی صاحب بھی کورٹ میں ایسا ہی کرتے رہے - گیند سامنے یا پاس سے نکل جاتی تو موصوف کا بلا چلتا - سروس ایک بھی صحیح نہ کرسکے - اس لئے کہ ایسا کرنے میں کچھ ایسا پیچ آن پڑتا کہ گیند سے سابقہ ریکٹ کی تانت کی بجاے تمامتر اس کے فریم یا دستے سے ہوتا - تماشائیوں کی دلچسپی کا یہ حال تھا کہ تقریباً تین چوتھائی ہنسی سے بے قابو ہوکر اپنے اپنے کمروں کی طرف بھاگ گئے -

کئی دن یہی حال رہا اور تماشائیوں کا ہجوم اور ان کی تفریح بڑھتی گئی - آکٹر لونی صاحب پابندی سے آتے اور مزید دلچسپی اور تندھی سے کھیلنا شروع کردیتے - اب تمام کھلاڑی گھبرائے اور اس مصیبت سے نجات پانے کی تدبیریں سوچنے لگے -

بالآخر ایک دن کھیل ختم ہونے کے بعد تھوڑی دیر کے لئے خوش گپی کا موقع ملا تو ایک صاحب نے آکٹرلونی صاحب کے کھیل کی تعریف کرتے ہوئے کہا: جناب والا یہ ٹینس بڑی سخت گیر محبوبہ ہے (Sir. Tennis is a very exacting mistress) ۔ آکٹر لونی صاحب مسکرائے اور فوراً جواب دیا: جبھی تو میں نے اس کو کبھی منھ نہیں لگایا! بات ختم ہوگئی ۔ آکٹر لونی صاحب پھر تشریف نہ لائے اور سب کی جان میں جان آئی۔ لیکن یہ فیصلہ کوئی نہ کرسکا کہ اس کھیل میں جیت کس کی ہوئی طلبا کی یا آکٹر لونی صاحب کی!

آکٹر لونی صاحب کی پنسل اکثر لاپتہ ہوجاتی ۔ اس کے لئے یہ ترکیب نکالی تھی کہ پنسل کے ایک مختصر ٹکڑے کو بڑے لمبے دھاگے میں باندھ دیا تھا ۔ اسی پنسل کو لئے ہوئے کمرے یا برآمدے میں آتے جاتے رہتے اور جو کچھ نوٹ کرنا ہوتا کرلیا کرتے ۔ اگر پنسل کہیں چھوٹ جاتی تو اسکی تلاش میں کبھی سرگرداں نہ ہوتے بلکہ میز تک واپس آتے جسکے پائے سے دھاگے کا دوسرا سرا بندھا ہوتا ۔ دھاگے کو کھینچنا شروع کرتے اور پنسل آ موجود ہوتی ۔ یہ کبھی نہ کرتے کہ دھاگے کے سہارے پنسل تک پہنچ جاتے اور اُسے اُٹھاکر واپس آجاتے ۔ کھینچنے میں پنسل کہیں اٹک جاتی تو اسے چھڑا آتے اور واپس آکر پھر دھاگا کھینچنا شروع کردیتے ۔

اپنے کتے سے جو بالکل دیسی نسل کا گلی کوچے میں پھرنے والا تھا بڑی محبت کرتے تھے ۔ مر گیا تو اُسے اپنی کوٹھی کے باغ کے ایک گوشہ میں دفن کردیا ۔ قبر پختہ بنوادی اور اس پر یہ کتبہ لکھکر نصب کرا دیا: «بھائی تجھ سا کبھو نہ ہوا» ! غالباً یہ انگریزی کے مشہور فقرے کا ترجمہ ہے : 'A brother like thee was never born.' ۔ کتے کی قبر، کتبے کی شان خط اور متعلقہ چیزیں دیکھنے سے معلوم ہوتا تھا جیسے یہ سب آکٹر لونی صاحب نے خود اپنے ہاتھ سے کیا ہو!

باہر گھومتے پھرتے کبھی نظر نہ آئے ۔ اپنی کوٹھی ہی کے اندر جیسے معتکف رہتے ہوں، صرف کلاس لینے آجاتے ۔ کسی للوپتو میں حتی‌الوسع نہیں پڑتے تھے ۔ بڑی محبت اور کھلے دل کے آدمی تھے ، درشت خوئی اور ترش روئی سے کوئی واسطہ نہ تھا، داؤں پیچ تو جانتے ہی نہ تھے ۔ کوئی طالب‌علم آجاتا تو تعظیم و تکریم میں اس طرح سٹ‌پٹاتے جیسے کہ آج‌کل وائس چانسلر دفعتاً کسی طالب علم کے کمرے پر پہنچ جائیں! لیکن جہاں ڈسپلن کا معاملہ آجاتا آکٹر لونی صاحب کو ان کے راستے سے کوئی ادھر

ادھر نہیں کرسکتا تھا ۔ گھنٹہ بجنے کے ساتھ کلاس میں داخل ھوجاتے اور ختم ھوتے ھی کتاب بند کرکے اُٹھ کھڑے ھوتے ۔ کمی بیشی یا دیر سویر کی ان کے یہاں کوئی گنجائش نہ تھی ۔ سوا پڑھانے کے کلاس میں ایک لمحہ بھی ادھر اُدھر کی بات نہ کرتے نہ کسی کو کرنے دیتے ۔ یہ وطیرہ اس زمانے میں ہر انگریز پروفیسر کا تھا ۔ طالب علموں کی بڑی عزت و محبت کرتے تھے لیکن نہ تو ان کو اپنا آلۂ کار بناتے نہ ان کا آلۂ کار خود بنتے ۔ یہ کیفیت اب تعلیم‌گاھوں میں عنقا ھے اور لطف یہ کہ اس کا کسی کو غم بھی نہیں !

پاپا پرویز سب سے نرالے تھے ، چوڑی چکلی ھڈی، لمبا تڑنگا قد ، پاٹ‌دار آواز تقریباً سن رسیدہ ، ھمہ وقت شراب میں سرشار رھتے ۔ کلاس میں حقی صاحب کے بعد سب سے بلند آواز میں اس جوش و خروش سے پڑھاتے جیسے شراب کی سرشاری بڑھتی جارھی ھو ۔ لیکن آفریں ھے اس شخص پر کہ اس معذوری کے باوجود شکسپئیر کے نکات جس خوبی سے واضح کرتے کوئی دوسرا یا تو کر نہیں سکتا تھا یا کرنا نہیں چاھتا تھا ۔ سب سے پہلے لفظی ترجمہ کرتے یہاں تک کہ اِف (اگر) اور بٹ (مگر) تک کا ترجمہ کر ڈالتے ۔ پھر ھر فقرے کے محل اور موقع کی توضیح کرتے ، اس شدت و شد و مد کے ساتھ جیسے شراب ھی نہیں کسی آسیب کی بھی زد میں ھوں ۔ نظر برابر کتاب پر جمی رھتی ۔ کلاس میں کسی طرف نہ دیکھتے ۔ مسلسل بولتے چلے جاتے ، جیسے شاید پھر کبھی بولنے کا موقع نہ آئےگا ۔ تلفظ بڑا صاف اور واضح ھوتا ۔ پرویس صاحب کی کلاس میں کسی طالب‌علم کو اس کی ضرورت محسوس نہ ھوئی کہ کوئی بات ایسی پوچھتا جو خود اس کے ذھن میں ھوتی لیکن پرویس صاحب اسے جلد یا بدیر واضح نہ کردیتے ۔ ایسے پڑھانے والے بہت کم دیکھے گئے ھیں' جو اپنے طلبا کی چھوٹی بڑی دقتوں کو پہلے سے سمجھ رکھتے ھوں اور لکچر کے دوران میں اس کی وضاحت کردیتے ھوں ۔ شراب اور کلاس کے یکساں پابند تھے ' صرف اتنے سے فرق کے ساتھ کہ کلاس کے اوقات مقرر تھے شراب کے بالکل نہ تھے ۔ اپنے لئے شراب ھی کی قربانگاہ منتخب کی اور بالآخر اسی کی نذر ھوگئے !

میں الیاس برنی، غلام محمد اور زاھد حسین (مرحومین) کا بی ۔ اے اکنامکس میں شاگرد رہ چکا ھوں ۔ الیاس برنی صاحب اپنے فن کے علاوہ جس میں اکنامکس کی سب سے پہلی مستند و عالمانہ تصانیف اردو زبان میں چھوڑی ھے ، شعر و ادب کا بھی بڑا اچھا

ذوق رکھتے تھے ۔ اردو نظموں کے ایسے اعلیٰ پایہ کے جامع انتخابات اس زمانے میں شائع کئے تھے جب نظم کو اتنی مقبولیت حاصل نہ تھی ۔ اتنے دنوں بعد آج جب اردو کی طرح طرح کی نظموں کا چلن اتنا بڑھ گیا ھے کوئی انتخاب نظر سے ایسا نہیں گذرا جیسا کہ الیاس برنی صاحب نے مرتب کیا تھا ۔ ٹول صاحب کے عزیز شاگرد تھے ۔ ٹول صاحب شاید ھی کسی اور کو گفتگو کرنے کا اتنا زیادہ اور بار بار وقت دیتے ھوں جتنا الیاس برنی صاحب کو ۔ یہاں سے عثمانیہ یونیورسٹی چلے گئے جہاں بالآخر اکنامکس کی پروفیسری پر فائز ھوئے ۔ تصنیف و تالیف کا مشغلہ وھاں اور بڑھ گیا تھا ۔ آخر میں طبیعت کا رجحان تصوف کی طرف زیادہ ھوگیا تھا اور مذھب میں بھی زیادہ متقشف ھوگئے تھے ۔ خوبصورت فرنچ کٹ داڑھی، ناک نقشہ سبک، چھریرا بدن، بات جلدی جلدی کرتے ۔ جس طالب‌علم سے ملتے وہ ایسا محسوس کرتا جیسے الیاس صاحب اُسی کے ھوکر رہ گئے ھیں ۔ انگریزی روانی سے بولتے تھے اور اچھی بولتے لیکن جہاں تک ممکن ھوتا اُردو سے کام نکالتے ۔ شستہ و شیریں اردو ھوتی ۔ کہیں جارھے ھوں، کسی حال میں ھوں جو طالب‌علم چاھتا روک کر حرف مطلب زبان پر لاتا ۔ بغیر کسی تامل یا عذر کے کھڑے ھوجاتے اور طالب علم کو اچھی طرح مطمئن کرلیتے تب آگے بڑھتے ۔ بڑے قاعدے کے آدمی سمجھے جاتے تھے اور طالب علم اُن کو پروفیسر سے زیادہ بڑے بھائی کی نظر سے دیکھتے تھے ۔ جہاں تک کالج کی زندگی اور طلبا کی اعانت و حمایت کا تعلق تھا کچھ حدود مقرر کرائے تھے جن سے نہ خود آگے بڑھتے تھے، نہ طلبا کو بڑھنے دیتے ۔

زاھد حسین صاحب میری طالب علمی کے زمانے سے قبل فارغ التحصیل ھوچکے تھے ۔ غلام محمد صاحب کے ھمعصر اور ان کے بڑے معتبر رفیق تھے ۔ اُس زمانے میں کچھ، مریض نحیف اور متفکر سے رھتے تھے ۔ ان کو مسکراتے یا مذاق کرتے ھوئے ھم میں سے کسی نے نہیں دیکھا ۔ کلاس میں بھی پژمردہ اور کھوئے کھوئے سے رھتے لیکن اپنے فن میں طاق تھے ۔ کتنا ھی مشکل مسئلہ کیوں نہ پوچھئے بڑے اعتماد سے فی‌الفور چند جملوں میں واضح کردیتے ۔ یہ بھی بتا دیتے کہ موضوع سے دلچسپی ھے تو فلاں فلاں کتاب پڑھو جو لائبریری کے فلاں فلاں شلف پر مل جائے گی ! فنانس کے مقابلہ کے امتحان میں کامیاب ھوئے تھے اور اس زمانے میں یہ کوئی معمولی بات نہ تھی ۔ غلام محمد صاحب ان سے دو ایک سال قبل یہ امتحان پاس کرچکے تھے ۔ چنانچہ زاھد صاحب نے

حکومت کی نوکری کرلی، وهیں سے کچھ دنوں کے لئے حیدرآباد دکن کی مالیات کی دیکھ بھال کے لئے مدعو کرلئے گئے تھے - تقسیم ملک سے کچھ پہلے یہاں کے وائس چانسلر ہوکر آگئے تھے -

علی‌گڑھ سے جانے کے بعد رفتہ رفتہ طبیعت میں روانی و شگفتگی آگئی تھی - مجھ پر بڑی عنایت کرتے تھے - اُن کی شفقت و وضعداری کے واقعات سنانے میں وقت صرف ہوگا اور غلط فہمی پیدا ہونے کا بھی اندیشہ ہے - لیکن دو ایک کا ضمناً تذکرہ کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں ۔ علی‌گڑھ میں اُن کی وائس چانسلری کا زمانہ بہت مختصر تھا - تمام ملک میں افرا تفری پھیلی ہوئی تھی - اکثر بڑے غم ناک انداز سے کہہ جاتے: Bad days are ahead. (بُرے دن آنے والے هیں!) اور کیسے کیسے برے دن دیکھنے میں نہیں آئے!

ایک بار ایک معمولی سا واقعہ طول کھینچ گیا - خواہ مخواہ گتھی پڑ گئی، جس میں ایک فریق کی حیثیت میری تھی - معاملے نے طوالت اختیار کی اور وائس چانسلر کے سامنے پیش ہوا - خیال تھا کہ تحقیقات کی جائے گی - فریقین کے بیانات لئے جائیں گے - ممکن ہے اس کے بعد مصالحت کا مرحلہ آئے اور معلوم نہیں یہ قضیہ کب طے ہو - ایک دن دفعۃً وائس چانسلر کے دفتر سے ایک مراسلہ موصول ہوا جس میں مقدمے کا فیصلہ دس بارہ سطروں میں درج تھا اور میرے حق میں تھا - مسئلے کے ہر پہلو اور فریقین کے دلائل پر نظر رکھتے ہوئے جس قابلیت سے جتنی اچھی اور قانونی انگریزی میں فیصلہ لکھا گیا تھا اس کو جس نے پڑھا عش عش کرنے لگا - ایک دن اسٹریچی ہال کے قریب سامنا ہوگیا - بولے میرا فیصلہ پہنچ گیا، مطمئن ہو؟ میں نے عرض کیا: جی ہاں فیصلہ موصول ہوگیا، مطمئن بھی ہوں، شکریہ ادا کرنے البتہ اب تک حاضر نہ ہوسکا - فرمایا: شکرئیے اور حاضری کے اس سے بہتر مواقع کے ہم دونوں منتظر رهیں گے - البتہ اتنی بات یاد رکھو کہ آئندہ کبھی Fundamentals (اساسی اُصول) میں مصالحت یا مفاهمت (Compromise) کرنے پر آمادہ نہ ہونا، معمولی باتوں میں مصالحت کرلینے میں کوئی مضائقہ نہیں - تمہاری غلطی یہ تھی کہ تم نے Fundamentals میں مصالحت کو دخل دیا - آگے چل کر اس سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہوتی هیں جس کا خمیازہ تادیر بھگتنا پڑتا ہے اور ایسا آدمی ہمیشہ خوف و خفت کا شکار رہتا ہے!

آفس کے جن لوگوں نے زاهد صاحب کے ساتھ کام کیا ہے وہ سب اس پر

متفق ھیں کہ زاھد صاحب ایسا شارٹ ھینڈ میں ڈکٹیشن (Dictation) دینے والا مشکل سے ملے گا - بڑی ستھری انگریزی اور لہجے میں بغیر کہیں رُکے ، بولتے چلے جاتے تھے ، ایسا معلوم ھوتا جیسے شارٹ ھینڈ والوں کی مشکلات کا پورا علم ھو - کبھی رُک کر یہ نہ پوچھتے کہ کہاں تک کیا بول چکے ھیں - اس کے بعد ٹائپ کیا ھوا مسودہ پیش ھوتا تو وہ اتنا مرتب اور واضح ھوتا کہ علامات وقوف تک ادھر اُدھر نہ کرنے اور دستخط کردیتے -

پاکستان میں فنانس (مالیات) کے سب کچھ تھے - جب کبھی علی گڑھ تشریف لانے مجھے دیکھنے ضرور آتے ، بغیر کسی تکلف کے یا پہلے سے بتاکر - درسگاہ کے شیدائی تھے - گھوم پھر کر علی گڑھ ھی کا ذکر چھیڑتے اور یہاں کی زندگی کے ھر پہلو پر بڑی داچسپی سے گفتگو کرتے - ایسا محسوس نہ ھوتا کہ یہاں سے ھمیشہ کے لئے رخصت ھوچکے ھیں - میں ڈیوٹی سوسائٹی کا کیپر تھا - ایک دفعہ دوران گفتگو میں عرض کردیا ، آج کل سوسائٹی کی مالی حالت بڑی سقیم ھے ، ملک کے اندر ھماری آمدنی کے سارے ذرائع و وسائل بند ھوگئے ، پاکستان میں آپ کا منصب اور شخصی پوزیشن ایسی ھے کہ آپ کی التفات سے ھمارا کام بن جائے گا اور کتنے نوجوان ھونہار لیکن غیر مستطیع طالب علم آپ کے کرم کے شکرگزار ھوں گے - مسکرائے ، فرمایا : کیا میں ان باتوں سے واقف نہیں ھوں - جتنا روپیہ کہو پاکستان سے ٢٤ گھنٹے کے اندر بھجوادوں ، شرط صرف اتنی ھے کہ تمہاری گورنمنٹ تم سے اور پاکستان سے مشتبہ نہ ھو اور ھمارا عطیہ قبول کرکے تمہارے حوالے کردے ! میں نے کہا : یہ بات میرے ذھن میں نہیں آئی تھی - آپ کا فرمانا صحیح ھے - پھر کجا میں کجا حکومت ھند ؟ - میری تو نہ کہیں پرسش ھے نہ پہنچ - فرمایا : وھیں کیوں نہ آجاؤ اور ایک آل پاکستان انجمن الفرض (ڈیوٹی سوسائٹی) قائم کردو - مستحقوں کو دینے کی ذمہ‌داری تمہاری ، روپیے فراھم کرنے کی میری ! عرض کیا : یہ تو میرے لئے پہلی شرط سے بھی زیادہ ناممکن العمل ھے - بات رفت گذشت ھوگئی ! ایک دن اچانک رحلت کی خبر آئی تو مرحوم کی کیسی کیسی خوبیاں یاد آئیں - کتنی بےسروپا و بےسود یہ آرزو ھے کہ کاش مرحوم زندہ ھوتے کہ یہ خوبیاں اس طرح یاد نہ آتیں ؟

غلام محمد صاحب کی کلاس میں بڑی زندہ دلی کی فضا رھتی تھی خاص طور پر جب ٹیوٹوریل کا گروپ اُن کے سامنے ھوتا - ھر شخص کو ھمہ وقت و ھمہ تن حاضر دماغ

و حاضر جواب رہنے کی ضرورت بھی رہتی اور حوصلہ بھی ہوتا - دفعۃً وہ کوئی ایسا چبھتا ہوا علمی تفریحی یا تفریحی علمی فقرہ کہہ دیتے کہ مشکل سے جواب بن پڑتا اور یہ اُس زمانے کی بات ہے جب یہاں کے طلبا موجودہ سطح کے طلبا سے بلند ہوتے تھے اور موقع و متانت کا لحاظ رکھتے ہوئے حاضر جوابی میں طاق تھے - اچھی انگریزی لکھنے اور بےتکلف بولنے میں شہرت تھی - یونین میں شاید کبھی تقریر کی ہو لیکن جہاں تک انگریزی اور اُردو زبانوں کا تعلق ہے دونوں پر عبور تھا - مزاج رنگیں اور طبیعت شوخ پائی تھی - چہرہ اور آنکھوں سے ہمہ وقت مسکراتے ہوئے معلوم ہوتے - رنگت صاف، نقشہ باریک، قد لمبا، جسم متناسب، خوشرو، تندرست، قوی ہیکل، صاف گو اور دلیر تھے - بڑے سے بڑا فیصلہ جلد سے جلد کرتے اور اس پر قائم رہتے - اس نام کے دوسرے لوگوں سے امتیاز دینے کے لئے طلبا میں عام طور پر غلام محمد گاما کہلاتے - طبیعت کی ان صلاحیتوں میں سے بعض نے آگے چل کر عجیب عجیب گل کھلائے - کالج چھوڑ نے کے بعد جہاں اور جس منصب پر رہے کسی نہ کسی بہانے ضرور یاد کرلیتے - ہندوستان اور پاکستان میں بڑے سے بڑے مناصب پر فائز ہونے کے باوجود ملتے تو ایسا محسوس ہوتا جیسے اپنے منصب کو اُنھوں نے اتنی دیر کے لئے کہیں اور رکھدیا ہو - لیکن باوجود اس کے کہ یہاں اس ذکر کا موقع نہیں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس طرح کی وضعداری کا پاس رکھنے میں راقم السطور نے اپنے مخدوم و مکرم نواب صاحب چھتاری بالقابہ (موجودہ پرو چانسلر، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ) کا ثانی نہیں دیکھا - ۱۹۱۵ء سے آج تک موصوف عزت و عروج کی کیسی بلندیوں تک پہنچے مگر اس لطف و مرحمت میں شمہ برابر فرق نہ آنے دیا جو پہلے دن میرے لئے مخصوص کردیا تھا! غلام محمد صاحب کو آخر میں فالج اور دوسرے عوارض نے تقریباً از کار رفتہ کردیا تھا - ہاتھ پاؤں زبان سبھی ماؤف ہوگئے تھے لیکن ان کی آنکھوں کی ذہین، حسین اور نفوذ کرجانے والی چمک جوں کی توں تھی - طبیعت کی شوخی و شرارت میں مطلق فرق نہ آیا تھا - خدا جانے کس آب و گل سے ان کے جسم و جان کی تعمیر ہوئی تھی کہ اس ناقابل علاج اور ناقابل برداشت معذوری میں بھی ان کا عزم جوان تھا اور طبیعت خورسند!

آخری بار گورنر جنرل کی حیثیت سے شاید ہندوستان اور پاکستان میں صلح صفائی کرانے کے ارادے سے آئے تھے - ایک دن علی‌گڑھ کے حکام میں سے کسی کا اطلاع نامہ موصول ہوا کہ گورنر جنرل پاکستان تم سے فلاں تاریخ کو دہلی میں ملنا چاہتے

ہیں ۔ طبیعت اچھی نہ تھی ، عذر کرنا بھی اچھا نہ معلوم ہوا ، گرتا پڑتا پہنچا ۔ نہ یہ معلوم کہ اس ملاقات کے آداب کیا ہیں ، کس سے کس وقت کہاں ملنا چاہئیے ۔ دہلی پہنچ کر بیگم قدسیہ زیدی مرحومہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی دشواریاں بتائیں ۔ مرحومہ نے ادھر اُدھر دیر تک ٹیلیفون کرکے بتایاکہ یا تو فوراً گورنمنٹ ہاؤس چلے جاؤ یا شام کو جامعہ ملیہ میں ملنے کی کوشش کرو ۔ عجب بے سروسامانی میں جامعہ نگر پہنچا ۔ نہ لباس کا اہتمام نہ کھانے کا انتظام ، نہ کہیں آرام کا ٹھکانا ، طبیعت نڈھال ۔ جامعہ میں گورنر جنرل کے شایان شان اہتمام تھا ۔ حکومت ہند کی طرف سے ہدایت نافذ کی گئی تھی کہ ناسازی طبع کے باعث گورنر جنرل موٹر سے اترنے کی زحمت نہ فرمائیں گے ، سب لوگ صف بستہ رہیں اور باری باری حاضر خدمت ہوجائیں ۔ بڑی لمبی قطار تھی ۔ ایک طرف میں بھی کھڑا ہوگیا !

موٹر گذری تو معلوم نہیں کیسے دیکھ لیا ۔ وہیں گاڑی رکوادی ۔ مرحوم نے تو اشارے سے اپنی خاص مسکراہٹ کے ساتھ بلایا ، دوسروں نے فرط عقیدت (معلوم نہیں مجھ سے یا گورنر جنرل سے) اور تعمیل حکم میں مسلسل دھکا دیتے ہوئے جلد سے جلد موٹر کے پاس پہنچا دیا ۔ موصوف نے اندر بلا لیا ۔ دیکھ کر دل بھر آیا ، ہاتھ پاؤں جواب دے چکے تھے ۔ زبان سے الفاظ صاف نہیں ادا ہوتے تھے ۔ بڑی مشکل سے وہ بھی اٹکل سے ایک آدھ فقرہ سمجھ میں آتا ، ورنہ اتنا بھی نہیں ۔ نحیف و نزار لیکن چہرے پر وہی طبعی اور تازہ مسکراہٹ ، اور طبیعت میں وہی شوخی جیسی طالب‌علمی کے زمانے میں تھی ۔ میں نے سلام کیا ، ہنسنے کی حد تک مسکرائے اور ہاتھ جوڑ کر سلام کا جواب دیا ۔ پذیرائی میں کچھ فقرے خالص ہندی کے کہے جو یوں بھی میری سمجھ میں نہ آتے چہ جائیکہ ان کی زبان سے صاف ادا بھی نہ ہوسکے ۔ دل کی عجیب کیفیت ہوگئی ۔ بے اختیار آن کے شانے پر ہاتھ رکھ دئے اور بولا : پروفیسر صاحب (میں نے ہمیشہ ان کو یہی کہا) اب تک وہی ٹیوٹوریل والا انداز ؟ زندگی میں پہلی بار دیکھا کہ ان کے چہرے پر جیسے بدلی چھاگئی ہو اور آنکھیں دھندلا گئی ہوں ۔ میں جلدی سے دوسری طرف موٹر سے اُتر پڑا اور علی‌گڑھ کیلئے روانہ ہوگیا ۔

رہا یہ کہ پاکستان میں اور پاکستان کیلئے اُنھوں نے کیا کیا کیا اور وہاں کے شہریوں کی نظر میں کیسے رہے ، مجھے یہاں اس سے سروکار نہیں ۔ دنیا میں ہر روز ہر جگہ دیکھتے ہیں کہ بدترین شخص کسی کا بہترین دوست ہے اور بہترین انسان کسی کی

نظر میں بدترین شخص - لیکن یہاں کسی کی جوابدھی مقصود نہیں ھے - ایک عجیب حقیقت یا ستم ظریفی کی طرف توجہ دلانا ھے - مجھے تو اس وقت مرحوم اسی طرح یاد آتے ھیں جس طرح عرض کیا ھے -

انٹرمیڈیٹ میں میرے مضامین قدیم روم و یونان کی تاریخ اور وھاں کا جغرافیہ تھے ، جن کے لکچرر قاضی جلال‌الدین صاحب مرادابادی تھے - موصوف «علی‌گڑھ منتھلی» (اردو سکشن) کے ایڈیٹر اور نگراں بھی رھے تھے - بڑی محبت و شفقت سے پیش آتے - اسٹاف میں آگیا تو مدتوں ساتھ کام کرنے کی بھی عزت و امتیاز حاصل رھا - بڑے ذھین ، زندہ دل اور کنبہ پرور تھے - کبھی مایوس ملول نہیں دیکھے گئے ، نہ کسی دوسرے کو اپنی بذلہ سنجی سے محفل میں مایوس ملول رھنے دیتے - اساتذہ اور طلبا دونوں میں یکساں عزت و محبت کی نظر سے دیکھے جاتے - قاضی صاحب کے بغیر ھر تقریب سونی اور بےمزہ معلوم ھوتی - خوب سوجھتی تھی - تفریحی و الوداعی نوع کی نظم لکھنے میں بڑی مہارت تھی - بعض شاعروں اور شاعری کی ایسی نقل کرتے کہ حاضرین کا ھنستے ھنستے برا حال ھوجاتا -

نکلی غلاف نور سے تفسیر جوھری
یا آکے دست بوس سلیماں ھوئی پری !

کو اس اھتمام سے پڑھتے اور اس کے مفہوم کو اپنے انداز میں جس طرح مختلف اعضا و جوارح سے کام لے کر سناتے بتاتے یا دکھاتے ، وہ سماں اب تک نہیں بھولا ھے - اس ایک شعر کا پڑھنا یا دکھانا وہ کم سے کم پندرہ منٹ میں ختم کرتے اور پڑھنے والے ، سننے والے اور داد دینے والے کے مختلف پارٹ جس ڈرامائی انداز سے ادا کرتے وہ بیاں سے باھر ھے - بالخصوص دوسرے مصرعے میں پری کا پورے چم و خم کے ساتھ آکر حضرت سلیمان کے ھاتھ کو چومنا تو دیکھنے کی چیز ھوتی - موصوف کو جتنے چٹکلے لطیفے اور کہاوتیں یاد تھیں شاید ھی کسی اور کو ھوں جن کو وہ ایسے انداز سے ایسے موقع پر سناتے کہ کوئی کیسا ھی افسردہ ھوتا باغ باغ ھوجاتا - دعوت کے موقعوں پر بہت جلد اور بڑے مزے کی نظم فی‌الفور لکھ ڈالتے جس میں میزبان اور مہمان دونوں کی چٹکی لیتے اور کھانوں پر بڑے لطف کے فقرے ھوتے -

جغرافیہ پڑھانے میں ملکوں ، شہروں ، دریاؤں ، پہاڑوں اور جھیلوں کے ٹیڑھے میڑھے طویل‌الذیل ناموں کو ایسے دلچسپ فقروں ، مصرعوں اور مکالموں میں تصنیف کرکے

کھینچ دیتے کہ ان ناموں کو بھولنا ناممکن ہوجاتا ۔ تمام ملکوں کے نقشوں کو بھی اس طرح قابو میں لاچکے تھے - مقررہ کشش اور شوشوں کو گھٹا بڑھاکر اس طرح لکھتے کہ مخصوص نام یا فقرے سے مخصوص نقشہ تیار ہوجاتا ۔ مثلاً « بابر بڑا شریر لڑکا ہے »۔ اس کو اس طرح کھینچ تان کرلکھتے یا اس کا طغرہ بناتے کہ ہندوستان کا خاکہ بن جاتا ۔ نقشہ کھینچنے میں ایسا باکمال مشکل ہی سے کہیں نظر آئےگا - آنکھ پر پٹی کیوں نہ باندھ دی جائے جس ملک ، دریا یا پہاڑی سلسلے کا نام لے دیجئے اس کا نہایت صحیح خاکہ بے تکلف اور بہت جلد صفحۂ کاغذ یا تختہ سیاہ پر کھینچ دیتے -

ہندوستان کے نقشے کا ایک طویل و عریض ریلیف ماڈل زمین پر مسٹر ریس ، ہیڈ ماسٹر کے نام پر قاضی صاحب نے بڑی محنت اور ہر ناپ تول کو مد نظر رکھکر اپنے ہاتھ سے تعمیر کیا تھا ، جس میں ایک طرف پانی بھر دیا جاتا تو ہندوستان کے سارے دریا رواں دواں نظر آنے لگتے - اس زمانے میں اس « ریس ماڈل » (Rees Model) کی بڑی شہرت تھی اور جو لوگ علی‌گڑھ آتے وہ اس کو بھی ضرور دیکھنے جاتے ۔ بالآخر بےتوجہی کا شکار ہوکر یہ ماڈل گرد اور مٹی میں مدفون ہوکر نظروں سے اوجھل ہوگیا - بڑی خوشی کی بات ہے کہ ضروری مرمت و تزئین کے بعد اب اس کو پھر منظر عام پر لایا گیا ہے -

قاضی صاحب نے اسٹریچی ہال کی اندرونی لکڑی کی چھت پر ثوابت و سیارگان فلک کا نقشہ بنانے کی ایک مبسوط اسکیم بنائی تھی - ہم سب نے اسے بہت پسند کیا تھا اور بلا شبہ اس سے اسٹریچی ہال کی سپاٹ چھت بہت خوبصورت ہوجاتی ۔ فرماتے تھے : بس پاڑھ باندھنے اور پینٹ وغیرہ خریدنے پر جو کچھ صرف ہوگا اس کا کسی طرح انتظام کردیا جائے ، باقی سارا کام میں خود بغیر کسی معاوضے کے اپنے شوق اور محنت سے کروں گا ۔ مجھے حق‌المحنت یا انعام وغیرہ درکار نہیں - بس جی چاہتا ہے کہ یہ کام ہوجائے - یہ اس زمانے کی بات ہے جب بجلی کے پنکھوں کا انتظام نہیں تھا ۔ پوری چھت ایک لق و دق مٹیالا میدان معلوم ہوتی تھی - بالآخر ایک دن جی کڑا کر کے ٹول صاحب کی خدمت میں پہنچے ۔ اپنی اسکیم دکھائی اور تفصیلات سنائیں ۔ حسب معمول ٹول صاحب نہایت خاموشی کے ساتھ یہ داستان سنتے رہے ۔ اس کے بعد اُسی زہرخند سے جو ان کا معمول تھا بس اتنا فرمایا : « خیال برا نہیں ہے » (Not a bad idea.) ۔ قاضی صاحب چلے آئے اور اسکیم جہاں کی تہاں رہ گئی ! البتہ ٹول صاحب کا یہ فرمودہ مدتوں ہم لوگوں کی زبان پر رہا یعنی جب کچھ کرنا نہ چاہتے تو کہدیتے : (Not a bad idea.)۔

شاید اسی طباعی نے ان کی ذھانت کو ایک تفریحی یا طفلانہ مشغلے کی طرف پھیر دیا تھا ۔ الفاظ کے الٹ پھیر اور اُن سے حسب خواھش مفہوم اخذ کرنے کے ایسے ایسے اُصول گھڑے یا پُرانے اُصولوں کو زیر و زبر کیا کہ بعضوں نے ان کے ھاتھ چومے اور بعض سر پکڑ کر بیٹھ گئے ۔ اس مہم میں یہ خاکسار قاضی صاحب کا دست راست تھا ۔ جہاں کہیں بعض الفاظ کے لئے اُصول گھڑنے یا معنی پنہانے میں دقت ہوتی اور وہ الفاظ کسی طرح قابو میں نہ آتے تو مشورہ فرماتے اور میں توجیہہ و تلبیس کے ایسے نوادر پیش کرتا کہ اپنے وقت کا بڑے سے بڑا عطائی بھی امراض یا عقائد کی نہیں کرسکتا تھا ۔ ایسے الفاظ کے لئے ایک نیا کھاتا کھول دیا گیا تھا جس کا نام « گھپلا کھاتا » تھا ۔ میرا معروضہ یہ تھا کہ بالآخر اس ڈکشنری کے نام رکھنے کا مرحلہ آئے گا ، اس وقت تک کوئی موزوں‌تر نام دریافت نہ ھوسکا تو لغت ھی کا نام « گھپلا کوش » یا « کڈھب کوش » رکھدیا جائے گا۔ ھندی میں شاید فرھنگ یا لغت کو کوش ھی کہتے ھیں ، فارسی میں بھی آیا ھے « در عمل کوش ھرچہ خواھی پوش» ! اور اس « کوہ کندن» میں کوش و کوشیدن کا حال کوئی ھم سے یا ھمارے قدرشناسوں سے پوچھے ! چنانچہ اس کھاتے میں وہ تمام الفاظ درج کردئے جاتے جو « کندن » سے اتنا تعلق نہ رکھتے تھے جتنا « کاہ بر آوردن » سے اور جنکی تعبیر و توجیہ پر نہ قاضی صاحب کا ضمیر مطمئن ھوتا ، نہ مجھے اپنی بخشائش کی امید باقی رہ جاتی ! یہ توقع ضرور تھی اور کچھ ایسی بےسروپا بھی نہ تھی کہ امتداد زمانہ اور علم اللسان میں انقلاب آجانے سے یہ ناھمواریاں ھموار ھوجائیں گی !

قاضی صاحب کا « ھوش افگن » بترکیب شیر افگن یا مست پچھاڑ بمفہوم دھوبی پچھاڑ انکشاف یہ تھا کہ انگریزی الفاظ کی بیشتر تعداد اُردو سے سرقہ کی گئی ھے ، ان تمام زبانوں سے بھی جن سے اُردو کا لگاؤ ھے اور جن سے قاضی صاحب اور میں واقف تھے ۔ فرماتے تھے کہ انگریز پہلے پہل ھندوستان میں داخل ھوئے تو وہ نیم متمدن تھے اور انگریزی ایک کم مایہ زبان تھی ! چنانچہ انگریز ھمارے جو الفاظ سنتے اُن کو کسی نہ کسی طرح انگریزی تلفظ میں ڈھال کر اپنالیتے ، جیسے آج کل تاریخیں اور تہذیبیں حسب دلخواہ سانچوں میں ڈھال لی جایا کرتی ھیں ! جن لوگوں کا سابقہ قاضی صاحب سے رھا ھے وہ مرحوم کی طرفہ طرازیوں سے بھی آشنا ھوں گے ۔ ان کی اس ڈکشنری سے مثالیں پیش کرنا طوالت و تضیع اوقات کا موجب ھوگا ۔ یوں بھی اس کے بہت سے الفاظ زبان زد ھیں ۔ باینہمہ آپ کے تحمل و در گذر کے غیرمعمولی ذخیرے پر بھروسا کرتے ھوئے دو ایک مثالیں

پیش کرتا ہوں مثلاً ٹریژرر یا خازن کی تاویل اس طرح کی گئی تھی کہ یہ عہدہ‌دار عموماً لوگوں کی تنخواہوں اور بلوں میں کاٹ چھانٹ کردیا کرتے ہیں اس لئے :

ٹریژرر کا ہے عہدہ ترے ضرر کے لئے !

پراکٹر چونکہ ڈسپلن کے معاملے میں رو رعایت نہیں کرتا اس لئے یہ لفظ ماخوذ ہے بڑا کٹر سے - ڈپٹی وہ جو ڈپٹتا رہتا ہے ، سپرنٹنڈنٹ ، سوپرڈانٹ رکھنے والا ۔ قاضی صاحب کے زمانے میں زبانی امتحان (Viva Voce) کا کوئی معاوضہ مسلم یونیورسٹی ، اندرونی ممتحنوں کو نہیں دیتی تھی اس لئے اس کی تاویل یوں کی گئی، «واہ وا ویسے ہی» - پروفیسر ماخوذ تھا بڑو یا بڑا صفر سے (بصنعت مقلوب) اور پرووسٹ (Provost) « براُوست » سے !

اس تفنن کا المیہ یہ ہوا کہ مرحوم جب یونیورسٹی کی ملازمت سے سبکدوش ہوکر وطن تشریف لےگئے تو جہاں اور منصوبے مد نظر تھے وہاں اس ڈکشنری کو شائع کرنا بھی مقصود تھا ۔ « جلالی ڈکشنری » کے نام سے اس کو چھاپنا بھی شروع کردیا - ہم سب نے اپنے آپ پر نفرین کی اور قاضی صاحب سے درخواست کی کہ یہ سب بےفکری اور تفریح و تفنن کا ایک مشغلہ تھا اس کو چھاپنے اور شائع کرنے سے محنت و زیرباری کے علاوہ جگ ھنسائی بھی ہوگی لیکن مرحوم نہ مانے ۔ کچھ اجزا چھاپ بھی ڈالے - بالآخر قضا و قدر کو بیچ میں پڑنا پڑا یعنی قاضی صاحب نے ہم سب کو اور ان کے ورثا نے پریس کو اپنے سے جدا کرلیا ! ورنہ آپ دیکھتے* زمین لغت (چمن) گل کھلاتی ہے کیا کیا ، کے کیسے کیسے ، اعجوبے ہمارے سامنے آتے !

ایک دن قاضی صاحب نے اپنے عقیدتمندوں اور حاشیہ نشینوں سے مچھلی کے شکار پر چلنے کی خواہش ظاہر فرمائی ۔ موصوف کی یہ فرمائش جتنی عجیب اور اصرار جتنا شدید تھا اسی اعتبار سے لوگوں نے اپنی طرف سے شرایط بھی سخت رکھے ۔ ان میں ایک شرط یہ تھی کہ موصوف ناشتے کے لیے ڈائننگ ہال سے مرغ اور شیرمال دونوں خوب مرغن اور اعلےٰ درجہ کی پکے ہوئے ساتھ لے چلیں ۔ قاضی صاحب نے طرح طرح سے وار خالی دینے کی کوشش کی لیکن اتفاق سے « اُلٹی پڑ گئیں سب تدبیریں » ! نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں چیزیں رات گئے تک تیار کرائی گئیں ۔ دوسرے دن صبح ہم سب پروفیسر حمیدالدین خاں صاحب کی موٹر پر جو شرایط رکھنے اور ان کو منوانے میں سب سے آگے تھے ، شکار کی مہم پر روانہ ہوگئے ۔ قاضی صاحب کی تجویز یہ تھی کہ جہاں جہاں

* پورا شعر یہ ہے بدلتا ہے رنگ آسماں کیسے کیسے زمین چمن گل کھلاتی ہے کیا کیا !

مچھلی پکڑی جائے وہیں بھون کر کھا لی جایا کرے - اور مرغ مسلم و شیرمال علی گڑھ واپس لا کر کام میں لایا جائے ۔ دوسروں نے اس میں یہ ترمیم پیش کی کہ مچھلی نہ ملا کریگی تو مرغ اور شیرمال کھا لیا کریں گے ، جو صرف قاضی صاحب کے اختلاف کے ساتھ باتفاق رائے پاس کردی گئی ۔

بدقسمتی یہ کہ جس تالاب ، نہر اور ندی پر قسمت آزمائی کی گئی کوئی مچھلی ہاتھ نہ آئی اور مرغ مسلم شیرمال کے ساتھ کھایا جاتا رہا ۔ آخری بار جب ایک ندی کے کنارے ناشتہ کھایا اور ختم کیا جارہا تھا ایک صاحب نے جن سے قاضی صاحب کی ہمیشہ سے دوستانہ چشمک رہی تھی ، کھاتے ہوئے بولے : قاضی صاحب آپ کا شکریہ کس طرح ادا کیا جائے ، آپ نے کس خلوص سے مرغ اور شیرمال تیار کرائے تھے ، کتنے لذیذ ہیں اور سب نے کس شوق سے کھائے ۔ قاضی صاحب نے دسترخوان سے سر اُٹھائے بغیر فرمایا : « بھئی تو کھائے جا ، رہا خلوص ، اس کا حال تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے » !

قاضی صاحب کا یہ فقرہ کہ « خلوص کا حال اللہ ہی جانتا ہے » بڑا مشہور ہوا ۔ آج بھی اس زمانے کے جو چند ساتھی رہ گئے ہیں وہ اس فقرے کو موقع آنے پر کہے بغیر نہیں رہتے ! خوب دن تھے ابتدائے عشق کے !

اس زمانے میں ہندوستانی معلموں کو کالج سے بڑی معمولی تنخواہ ملا کرتی تھی- ایک دفعہ کسی بد مذاق یا ضرورت سے زیادہ قاضی صاحب کے ہواخواہ نے وطن میں یہ سوال کردیا : قاضی صاحب آپ کو علی گڑھ میں کیا تنخواہ ملتی ہے ۔ موصوف نے کچھ زیادہ التفات کئے بغیر جواب دیا : بھئی اللہ کا شکر ہے ۔ ڈاکٹر ضیاءالدین اور میری تنخواہ ملاکر کوئی ہزار ایک روپیہ ہوجاتے ہیں ! البتہ ڈاکٹر ضیاءالدین کا نام بڑی رواروی میں آہستہ سے لیا اور ہزار روپئے کا اعلان بآواز بلند کیا -

اس عہد میں فارسی عربی اور دینیات کی تعلیم کا انصرام جن بزرگوں کے سپرد تھا ان میں سینیر اور ہر اعتبار سے قابل تکریم اساتذہ میں شمس العلماء مولانا قبلہ سید عباس حسین ، شمس العلماء مولانا خلیل احمد اور مولانا عبداللہ انصاری تھے ۔ امتداد زمانہ اور بعض دوسرے اسباب سے ان کے گرد تقدس ، علمیت اور فضیلت کا ایسا منور ہالا ہے کہ اب کشائی کی ہمت نہیں ہوتی لیکن تھوڑی سی رعایت اور عفو تقصیر کا راقم السطور بھی مستحق ہے اسلئے کہ اس نے ان مغتنم ہستیوں کو بہت قریب سے عرصہ تک ہر حال میں دیکھا ہے - پھر اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاهئے کہ اس زمانے میں بورڈنگ

ھاؤس کی زندگی اور طلبا کی زندہ دلی بھی کچھ کم پہلودار نہ تھی - شریف گھرانوں کے تربیت یافتہ نوجوان طلبا بھی ضروری تعظیم و تکریم کے ساتھ تفنن کا کبھی کوئی نہ کوئی پہلو نکال لیتے تھے - اساتذہ اور طلبا دونوں اس طرح کی باتوں سے لطف اندوز ہوتے تھے - یہی نہیں بلکہ یہ باتیں اس زمانے میں بڑے اور چھوٹے کے حفظ مراتب کی محرک بھی ہوتیں اور محافظ بھی تھیں -

یہ روایات یا طور طریقے آج ناقابل التفات ہیں اور دنیا ترقی کرے یا تنزل ، اسکا ماتم کیا جائے یا نہ کیا جائے ، یہ اب واپس نہیں آتے - جس طرح کے شب و روز ، ماہ و سال اب آئیں گے اور جس ، آب و ہوا ، سے اب سابقہ ہے یا آیندہ ہوگا وہ ان کے لئے کسی طرح سازگار نہ ہوں گے ! موجودہ نوجوان طلباء کے ہمنوائی کرتے ہوئے چاہیے وہ دنیا کے کسی گوشے میں ہوں غالب کی زبان میں کہوں گا ، میں نہ اچھا ہوا برا نہ ہوا - یا جسکو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں ؟ وجوہ سے سبھی واقف ہیں اس لئے ان کو دھرانے کی بدمذاقی کا مرتکب نہیں ہونا چاھتا -

تو جناب آج کی شب بھی آپ سو سکیں یا نہیں حسن اپنا قصہ پھر چھیڑتا ہے - میرے اختیاری مضامین میں فارسی شروع سے آخر تک رہی اور بقدر ظرف و استعداد جسپر آج تک کسی نے مجھ پر رشک نہیں کیا ، میں نے اس وقت کے تمام اساتذہ سے استفادہ کیا - مولانا خلیل احمد صاحب شہر میں رہتے تھے - مولانا عباس حسین صاحب کی طرح کافی معمر ہوچکے تھے - ان کے حلقہ درس میں بیٹھنے کا کم اتفاق ہوا - کبھی ایسا ہوا بھی تو موصوف نصاب سے باہر کی ایسی ایسی چیزیں بتائیں جو عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے آج تک ذہن میں تازہ ہیں - امراض کے نسخے لکھدیتے اور دوا بھی تیار کرا دیتے - اس زمانے میں ڈائننگ ہال کا کھانا جیسا اور جتنا ملتا تھا اور اس کے جن عواقب کا سامنا کرنا پڑتا اس کا اندازہ ناظرین کرسکتے ہیں - اُنہیں کے ازالے یا تلافی کے لئے یہ نسخے لکھائے جاتے اور دوائیں تیار کرائی جاتیں اور چونکہ میٹھی اور لذیذ ہونے کے علاوہ بےضرر ہوتیں اس لئے کبھی ناشتے کے طور پر اور کبھی دوستوں کی تواضع میں بھی کام آتیں - مولانا پر معلوم نہیں کیوں اور کیسے کچھ اس طرح کا عالم طاری رھتا تھا کہ ان کے سامنے ہم لوگ سہمے ہوئے رہتے - سہما رہنا بالخصوص نوجوانوں کے لئے اچھی علامت نہیں ، یہ بالعموم بغاوت یا ظرافت کا محرک ہوتا ہے - چنانچہ ہم جب تک ان کی کلاس میں رہتے دم بخود رہتے لیکن جب ان سے دور ہوتے تو حاشیہ آرائی کرتے -

مولانا کبھی کبھی بُراق جنت یا غلماں وغیرہ کے بارے میں ایسی روایات اس انداز سے سناتے کہ وھاں سے واپس آکر دوستوں کو سناتے تو وہ ھم پر اور بُراق دونوں پر رشک کرنے لگتے! شعر کے معنی بتانے سے زیادہ دوسرے ایسے مفید اور دلچسپ رموز سے آشنا کراتے کہ ھمارے لئے وہ شعر تو جہاں کا تہاں رہ جاتا بہت سے اور شعر یاد آنے لگتے!

مولانا عباس حسین صاحب ھم کو ایم ۔ اے میں «سہ نثر ظہوری» بڑے شوق و شد و مد سے پڑھاتے تھے ۔ جہاں تک ضلع جگت اور رعایت لفظی کا تعلق ھے ظہوری سے خود مولانا کسی طرح کم نہ تھے اور یہی سبب تھا کہ ھم میں کوئی کسی حال میں ھوتا مولانا کی کلاس میں ضرور پہنچ جاتا ۔ ھم میں سے بہتوں نے جن میں راقم السطور سب سے آگے نہیں تو کسی سے پیچھے بھی نہ تھا، رعایت لفظی، ضلع جگت اور متعلقہ فنون میں خاصی مہارت پیدا کرلی تھی اور مولانا کے مقرب شاگردوں میں تھے ۔ مولانا کو اس طرح کے مشغلے سے جس حد تک شیفتگی تھی اس کا قصہ کسی دوست سے سنا یا کسی رسالے میں نظر سے گذرا، صحیح طور پر یاد نہیں ۔ قصہ یہ ھے، سر سید کا زمانہ تھا ۔ مولانا شبلی بھی کسی کام سے سر سید کے دولت کدے پر موجود تھے ۔ اتنے میں مولانا عباس حسین صاحب تشریف لائے ۔ سلام و مزاج پُرسی کے بعد مولانا شبلی نے دریافت کیا : مولانا تکلیف فرمائی کا سبب کیا ھے؟ مولانا نے جواب دیا : تنخواہ جتنی ملتی ھے ناکافی ھوتی ھے ۔ مزید ستم یہ ھے کہ کئی مہینے سے وصول بھی نہیں ھوئی، سید صاحب کی خدمت میں اسی لئے حاضر ھوا ھوں ۔ مولانا شبلی نے یونہی یا جان بوجھکر فرمایا : مولانا شکایت بجا ھے، ھم سب اسی مصیبت میں مبتلا ھیں لیکن کیا کیجئیے اندنوں روپیے کا توڑا ھے! روپئے کے ساتھ توڑے کی رعایت پر مولانا اُچھل پڑے اور علامہ شبلی کو ایسی داد دی کہ شاید ان کی اچھی سے اچھی تصنیف پر بھی ان کو کبھی نہ ملی ھو ۔ مولانا عباس حسین صاحب جھومتے جاتے اور روپیے اور توڑے کی ترکیب پر سر دھنتے، وجد کرتے ھوئے گھر واپس آگئے اور جو شکایت لے کر گئے تھے اُسے بجنسہ واپس لائے!

بی ۔ اے (فارسی) کی کلاس بڑی ھوتی تھی ۔ ایک دن مولانا نے دوران لکچر انگریزوں کی مذمت شروع کردی ۔ گھنٹے کے ختم ھونے میں چند منٹ رہ گئے تو ھم میں سے ایک نے دور ایک صاحب کی طرف جو مسلمان تھے اشارہ کرتے ھوئے مولانا سے عرض کیا : جناب والا وہ منشی شیتل پرشاد بیٹھے ھوئے ھیں ۔ ان کے والد خفیہ پولس کے افسر ھیں ۔ آپ کی قابلیت اور شہرت سنکر نام بدل کر یہاں تعلیم حاصل کرنے کے لئے آئے ھیں ۔

یہ سنتے ھی مولانا نے گفتگو پر بریک لگایا اور پُکار کر کہا: ارے بھئی منشی شیتل پرشاد وہ بات جو میں کہہ رہا تھا در اصل یہ تھی کہ غدر کے فوراً بعد ھندوستان میں عام لوگ انگریزوں کے بارے میں کیسی کیسی غلط فہمیوں کا شکار تھے لیکن جب سے ملکہ وکٹوریا آنجہانی کا اعلان شائع ھوا اس وقت سے سب چین کی بانسری بجاتے ھیں۔ یہ سب سنکر مفروضہ منشی شیتل پرشاد اتنے ھی حیران تھے جتنے مولانا پریشان۔ آخر وھی صاحب جنکی تصنیف یہ لطیفہ تھا مولانا کی خدمت میں گھر پر حاضر ھوئے اور اطمینان دلایا کہ خود ان کے والد محکمۂ خفیہ کے سب سے بڑے افسر ھیں اس لئے وہ اس معاملے کو آگے بڑھنے نہ دیں گے - یہ سب تو ھوا لیکن اس کے بعد مولانا جب کبھی کلاس میں آتے تو سب سے پہلے گردن اونچی کرکے پوچھ لیتے: کیوں، منشی شیتل پرشاد تو نہیں تشریف لائے ھیں - جب اطمینان ھوجاتا کہ نہیں آئے ھیں تو مولانا اپنی گفتگو یا لکچر شروع کردیتے - مدتوں ھم میں یہ فقرہ بہت مقبول رھا - جب کبھی راز کی کوئی بات کہنی ھوتی تو پہلے یہ پوچھتے: یہاں کوئی منشی شیتل پرشاد تو نہیں ھیں!

آخر میں مولانا بہت معمر اور ضعیف ھوگئے تھے - ھماری جماعت ایم - اے فائنل میں پہنچ چکی تھی - مولانا کی سکونت بھوس کے اس بنگلے میں تھی جو یونین سے قریب جنوب و مشرق کے گوشے پر واقع تھا - ھم سب درس کے وقت وھیں پہنچ جاتے - ھمارے دیرینہ ساتھی بریلی کے آغا میرزا صاحب بھی ھمراہ ھوتے - کالج ھاکی الیون کے کپتان اور مشہور کھلاڑی رہ چکے تھے اور کچھ ھی پہلے ڈپٹی کلکٹری کے عہدے پر فائز ھوئے تھے - چھٹی لیکر پرائیوٹ امتحان میں شریک ھونے آئے تھے - طالب علمی کے زمانے میں یہاں کی ممتاز شخصیتوں میں شمار ھوتا تھا - خوبرو، قوی ھیکل، شریف‌النفس، منکسر مزاج اور بذلہ سنج - جب کبھی شوخی اور خوش‌طبعی پر آجاتے تو مسکنت اور خاکساری اور زیادہ بڑھ جاتی - ان کے بغیر مولانا کے کلاس کا لطف آدھا رہ جاتا -

ھم سب درس کے کمرے میں داخل ھوتے - مولانا پہلے سے رونق افروز ھوتے تھے - ادب و عقیدت کے اظہار کے بعد بیٹھ جاتے - مرزا کمرے میں داخل ھوتے ھی مولانا کی جوتیوں کی طرف جھکتے - مولانا سختی سے احتجاج کرتے، وہ عرض کرتے: حضور یہ سب تو پابندی سے کلاس میں آپ کے فرمودات سے مستفید ھوتے رھے ھیں اور پاس ھوجائیں گے - یہ ھیچمداں تو نوکری پیشہ ھے - سارا آسرا حضور کی جوتیوں کا ھے - ان کو سر پر رکھوں گا - ان کے طفیل کچھ تو دماغ میں محفوظ رہ جائے گا - مولانا

کسرنفسی سے کچھ فرماتے ۔ مرزا اصرار کرتے کہ پھر حضور اسکی اجازت دے دیں کہ جوتیاں سیدھی کردیا کروں۔ اگلے زمانے میں اُستاد کی جوتیاں سیدھی کرنے سے لوگ فاضل اجل ہوجاتے تھے ۔ تمام گھنٹہ ہم سب مرزا کی نیازمندی اور مولانا کی شفقت آمیز باتوں اور بشارتوں سے مستفید ہوتے رہتے !

ایک دن اتفاق سے کمرے میں ایک چڑا آگیا اور ادھر اُدھر پھدکنے لگا ۔ مرزا فی‌الفور اُٹھ کھڑے ہوئے اور چڑے سے نبرد آزما ہونے پر تیار ہوگئے کہ کمبخت اکیچھر میں کیسے مخل ہوا ۔ مولانا نے روکا ۔ اپنے پوتے کو آواز دی جو مشکل سے چار پانچ سال کا ہوگا اور عربی میں فرمایا کہ پرند کو یہاں سے اُڑا دو ۔ ساتھ ہی چڑے کی طرف اس طرح ہاتھ پھینکا کہ وہ اُڑ کر دروازے سے نکل گیا ۔ بچہ کچھ دیر تک متحیر رہا ، اسکے بعد چڑے کی طرح وہ بھی کمرے سے باہر ہوگیا ۔ مرزا کی بن پڑی ۔ بولے : حضور نے بچے سے عربی میں جو کچھ فرمایا وہ بالکل ہماری سمجھ میں نہ آیا ۔ لیکن بچے نے پرندے کو کتنا جلد اور کس آسانی سے اڑا دیا ۔ مولانا نے فرمایا : میں نے اس کو عربی میں یہی ہدایت دی تھی کہ پرندے کو باہر نکال دو ! مرزا صاحب نے اپنے ہمدم دیرینہ حاذق صاحب کو جو میرے بھی کرم فرما ہیں ، ایک ٹھوکا دیا اور زرا بلند آواز سے یاس‌آمیز لہجہ مین کہا : حاذق ، دیکھا ایک ہمارے تمہارے والدین ہیں کہ نہ خود لکھنے پڑھنے کا شوق ، نہ ہمکو کسی کام کا رکھا ، بس « انا للہ و انا الیہ راجعون » تک عربی پڑھاکر رہ گئے ۔ یہاں دیکھو عالموں کا گھرانا ایسا ہوتا ہے ، اس کمسن بچے کو دیکھو اور عربی میں اسکا چڑا اڑانا دیکھو ۔ ہماری تمہاری تو ساری عمر اکارت گئی !

مولانا نے مرزا صاحب کو اور ان سے زیادہ ان کے اور غالباً ہم سب کے والدین کو کلمۂ خیر سے یاد فرمایا اور ہماری تالیف قلب کی ۔ آخر میں فرمایا : مرزا صاحب دل میلا مت کرو ۔ این سعادت بزور بازو نیست ! بازو پر یہاں متشابہ لگ رہا ہے ، وہ بھی سن لیجئے ۔ امتحان دینے ہم سب الہ‌آباد جانے لگے (اس وقت تک بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کا امتحان الہ‌آباد میں الہ‌آباد یونیورسٹی لیتی تھی) ۔ تو مرزا نے سب کو اکٹھا کیا اور کہا : چلو آخری بار مولانا کو سلام کر آئیں اور رخصت ہولیں ۔ ہم سب تیار ہوگئے ۔ مرزا صاحب نے سردار جماعت کی حیثیت سے ہم سب کی طرف سے مولانا سے اپنی دیرینہ ارادت و عقیدتمندی کا اظہار اور مولانا نے ہماری سعادتمندی کا اعلان کیا اور فلاح دارین کی دعا دی ۔ یہ ہوچکا تو مرزا نے اپنا دایاں بازو شیروانی کی آستین سے نکال کر

مولانا کے قریب کردیا اور استدعا کی کہ اس پر حضور کچھ دم فرمادیں تاکہ امتحان میں قلم صحیح اور تیزی سے چلے ۔ مولانا نے کچھ دیر تک زیر لب پڑھا اور بازو پر پھونک دیا - دوسرے کس طرح باز رہتے، سب نے باری باری اپنے بازو شیروانی سے باہر کرکے مولانا کے قریب کردئے اور مولانا نے سب پر دم کردیا ۔ چنانچہ ہم بنگلے سے برھنہ بازو شیروانی کی آستین نکالے ہوئے اس طرح نکلے جیسے ہسپتال سے ٹیکے لگوا کر آرہے ہوں ۔

مرزا صاحب ہم سب کے ساتھ امتحان میں شریک ہونے الہ‌آباد پہنچے اور حسب معمول مسلم بورڈنگ ہاؤس میں مقیم ہوئے ۔ وہاں بانس کی نئی لیکن نہایت کمزور، چھوٹی اور ادنیٰ درجے کے بانوں سے برائے نام بُنی ہوئی چارپائیاں سونے کے لئے ملیں ۔ مرزا صاحب کا قد لمبا اور جسم وزن میں دو من سے اوپر ۔ اُنھوں نے دو چارپائیوں پر قبضہ کیا - ایک کے اوپر دوسری کو اُلٹ کر رکھا اور چپ چاپ لیٹ رہے ۔ نہ غسل کیا نہ کپڑے بدلے، نہ ناشتہ کیا، نہ سامان کو قرینے سے رکھا، نہ دوست دشمن کسی سے گفتگو کرنا گوارا کیا ۔ سپرنٹنڈنٹ بورڈنگ ہاؤس کو خبر پہنچائی گئی ۔ وہ بےچارے بھاگے ہوئے آئے ۔ علی‌گڑھ کے طلبا کی بڑی خاطر مدارات کی جاتی تھی اور ان کے آرام کا بورڈنگ کا ہر چھوٹا بڑا لحاظ کرتا تھا ۔ نامی صاحب مرحوم بورڈنگ ہاؤس کے انچارج تھے - دریافت حال کیا تو مرزا صاحب نے فرمایا : گنگا میں مردہ پھینکنے کے لئے یہ چارپائیاں حضور نے تیار کرائی تھیں تو اس کا بھی لحاظ رکھا ہوتا کہ بورڈنگ ہاؤس سے دریا کافی دور ہے اور کوئی مردہ اتنا وزنی بھی ہوسکتا ہے جو گنگا پہنچنے سے قبل ہی چارپائی کے اندر سے زمین پر ٹپک پڑے ۔ اس لئے احتیاط کی خاطر میں نے چارپائی کو دھری کر لیا ہے ۔ ادوائن بھی برائے نام ہے اس لئے درخواست کروں گا کہ اس کے بجائے بانس کا ایک ڈنڈا کیلوں سے جڑوا دیجئے ۔ یہ لطیفہ بورڈنگ ہاؤس میں مشہور ہوگیا اور ہم سب کے لئے اچھی اور کشادہ چارپائیوں کا انتظام کردیا گیا ۔

اُس زمانے میں تُلن نامی ایک بوڑھا دودھ فروخت کرنے بورڈنگ ہاؤس کا گشت لگایا کرتا تھا ۔ تلن کے بارے میں یقین سے کہنا مشکل تھا کہ بوڑھے زیادہ تھے یا گندے زیادہ ۔ قریب ہوتے تو ایسی بو آتی جیسے برسات میں بھیڑ، بکری، گائے اور بھینس مہینوں کسی بوسیدہ جھونپڑے میں ساتھ رکھی گئی ہوں اور ان کی آلائش سے گند پھوٹتی ہو ۔ بےتحاشا بڑھی ہوئی داڑھی اور مونچھ نے ان کے چہرے کے چپے چپے پر قبضۂ مخالفانہ

کر رکھا تھا ۔ کچھ محققین کا خیال ہے کہ جنگ ، وبا ، قحط یا سیلاب کی مانند درخت اور طرح طرح کے پودوں کی کثرت روئیدگی بستیوں پر یورش کرکے ان پر قبضہ کرلیتی ہے اور وہاں کے رہنے بسنے والے پسپا ہوکر کہیں اور پناہ لینے پر مجبور ہوتے ہیں ، تُلن کی داڑھی مونچھ اور سر کے بالوں نے گردن کے اوپر کے سارے حصوں پر قبضہ جمالیا تھا ، جیسے سرحدی علاقے ملے جلے اور غیر متعین ہوں تو جس حکومت کی بن پڑے «مُلکِ خدا خر گرفت» کے اُصول پر آس پر قابض و متصرف ہوجائے !

بولتے کم تھے ، سوجھتا برائے نام تھا ، سماعت بھی مشتبہ تھی - ہم میں سے کسی نے ان کو دن میں نہیں دیکھا تھا ، اس لئے کہہ نہیں سکتے کہ یہ معذوریاں معمر ہونے کے سبب سے تھیں یا اس سانحے کا باعث یہ تھا کہ چہرہ پر کے سارے منفذ بالوں یا میلی پیچ در پیچ پگڑی کی گرفت میں تھے ۔ گھٹنوں سے اوپر جسم کا تمام حصہ میلی دبیز گزی کی کئی چادروں میں ملفوف رکھتے ۔ اُن کے چلنے کی آواز تو آتی لیکن بولنے اور سننے میں تکلف سے کام لیتے ۔ کبھی کبھی اندیشہ گذرتا کہ ایسا تو نہیں کہ متعلقہ اعضاء کو کم سے کم کام میں لانے کے سبب سے اُن میں سے بعض از کار رفتہ یا سرے سے غائب ہوگئے ہوں ۔ دودھ پکانے کے لئے ادھر ادھر کا ہر قسم کا کوڑا جھونپڑی میں مسلسل جلاتے رہنے سے ان کے سارے بال دخانی خضاب سے دھواں دھار ہوگئے تھے اور خود Smoked fish بن گئے تھے !

جاڑے میں ۸ ۔ ۹ بجے رات کے درمیان ان کا پھیرا ہوتا تھا ۔ مرشد کا کمرہ ڈائننگ ہال سے بہت قریب تھا ۔ رات کے کھانے کے بعد وہیں نشست ہوجاتی اور تُلن کے انتظار میں کالج یا زندگی کے لطائف و ظرائف پر گفتگو ہوتی رہتی ! تلن اپنے شبینہ راؤنڈ (گشت) پر برآمدے کی دھندلی روشنی میں مقررہ وقت پر نمودار ہوتے ۔ پاؤں میں سائز سے بڑا چمرودھا جوتا ہوتا ۔ عمر میں ان سے کچھ کم ، شباہت میں اُن کے مثل ۔ یہ ایک قدم چلتے تو جوتا سوا قدم طے کرلیتا ، جیسے کسی موقع پر غالب نے کہا ہے ، سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا ! جوتے میں نعل لگی ہوتی جو ڈھیلی ہوجانے کے سبب سے ان کے قدموں کی آواز کو اور زیادہ دُور رس ، اور خوش آئند بنا دیتی ! برآمدے کے پتھر کے فرش پر سنگ و آہن کا یہ تصادم یا ترنم تلن کے «شکمیوں» کے لئے «طاؤس و رباب» از اول تا آخر کی حیثیت رکھتا ۔ اس زمانے میں «شمشیر و سنان اول» اور «طاؤس و رباب آخر» کی تقدیم و تاخیر یا ان کے لازم ملزوم ہونے کی طرف ہمارا ذھن کم جاتا ۔

ایک ھاتھ میں دودھ کا برتن دوسرے میں موٹا ڈنڈا لئے ھوتے ۔ انھیں کے درمیان کشمیری کانگڑی کی طرح ایک پوٹلی آویزاں ھوتی ، نہایت کثیف اور بدبودار کپڑے میں جس پر ھمارے باورچی‌خانوں کی صافی رشک کرے ، شکر ملی ھوئی کھوئے کی لگدی ھوتی ۔ یہیں سے وہ پیڑا یا لڈو برآمد ھوتا جس نے اس زمانے میں ھم کو غذائی کمی کی شکایت اور اشتہائی غلبہ سے ایک حد تک بے نیاز اور تلن کے نام کو روشن کر رکھا تھا ۔

ڈائننگ ھال میں کھانے سے فراغت پاکر اس پیڑے یا لڈو کی ایسی ھی طلب ھوتی جیسے الکشن میں کوئی اُمیدوار ، ایک حلقۂ انتخاب سے ناکام رھے تو دوسرے سے کھڑے ھوکر فائزالمرام ھونے کے لئے بےقرار ھو ۔ تُلن کو اس کا یقین تھا کہ ان کی طلبی کی آواز کہیں اور سے آئے یا نہیں، مرشد کے کمرے سے بالضرور آئے گی ۔ اس پر ان کو اتنا اعتماد تھا کہ ھم کسی اور طرف اُلجھے ھوئے ھوتے تو وہ بےتکلف پیڑا یا لڈو بناتے ھوئے .کمرے میں چلے آتے ۔ ظاھر ھے ان پیڑوں کے ساتھ جتنی مختلف النوع آلائشیں اور جراثیم « کوفتہ پختہ آمیختہ » ھوتے وہ سب ھم معدے میں تہ نشیں کرلیتے ۔ زندگی کا یہ وہ دور تھا جب ھمارے حاشیۂ خیال میں بھی اس اندیشے کا گذر نہ ھوتا کہ دنیا میں بیماری اور موت بھی کوئی چیز ھے ۔ اُس زمانے میں تو سب سے زیادہ فکر اس کی رھتی کہ بھوک سے پناہ ملے اور برسرآفس کا حساب بیباق رھے ! بورڈنگ ھاؤس کا کوئی طالب علم شاید ھی کسی خوانچہ والے سے نقد کوئی چیز خریدتا ۔ مہینے دو مہینے اُدھار پر کام چلتا ۔ اس میں فریقین اپنے اپنے طور پر فائدے میں رھتے ۔ ھم کو ھر چیز ھر وقت مل جاتی اور خوانچہ والے کو منہہ مانگا ھرجانہ وصول ھوجاتا ۔ نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ کوئی طالب علم دام دےکر چیزیں خریدتا تو خوانچہ والا پہلے اس کو نیچے سے اوپر تک دیکھتا اور یہ سمجھکر نقد دام لےلیتا کہ میاں شاید نوگرفتار (Fresher) ھیں ۔

آج جب مجھے ھر جگہ کا پانی تک پینے میں تکلف ھوتا ھے کہ معلوم نہیں کیسا برتن اور پانی ھو ، سوچتا ھوں کہ تلن کے پیڑے کس شوق سے کیسے کیسے جراثیم کے ساتھ بے تکلف و بے تحاشا تقریباً ھر روز کھاتا اور درد سر ، زکام ، بخار ، پیچش ، قبض وغیرہ میں اتفاقیہ بھی کبھی مبتلا نہ ھوا ! سنا ھے بعض اھل تحقیق کا ارادہ گدھوں (Vulture) پر ریسرچ کرنے کا ھے کہ باوجود اسکے کہ یہ صرف مردار اور غلاظت پر بسر کرتے ھیں کیوں اور کیسے اتنے توانا رھتے اور غیر معمولی طویل زندگی پاتے ھیں ۔ یہ خیال کسی کو ھمارے عہد میں نہ آیا ورنہ وہ ھم پر اور ھمارے خوردونوش پر

تحقیقات کرکے بہت پہلے یہ راز دریافت کرلیتا ۔ یہ عمل آج بھی کیا جاسکتا ہے اور چیزوں کے علاوہ طالبعلموں کا سابقہ کسی نہ کسی تلن سے کہیں نہ کہیں ضرور ہوگا ۔ بایوکمسٹری (Bio-chemistry) کا نہایت مکمل و مستند شعبہ ہماری یونیورسٹی میں موجود ہے جو نہایت جلد اور آسانی سے یہ راز دریافت کرسکتا ہے ۔

ہوسٹل میں کسی کا کوئی عزیز یا سرپرست بطور مہمان آجاتا ، چاہے وہ کوئی ہو، کیسا ہی ہو، کہیں کا ہو کمرے کے ساتھی مہمان و میزبان کے آرام و تخلیہ کی خاطر پورا کمرہ خالی کردیتے اور کہیں کسی دوست کے کمرے میں قیام کرلیتے ۔ لیکن کھانے اور ناشتے کے لئے کمرہ ہی میں آتے اور مہمان کے ساتھ کھانے پینے میں شریک ہوتے ۔ ظاہر ہے میزبان طالبعلم کو نہ صرف اپنے مہمان کے لئے بلکہ اپنے ساتھیوں کے لئے بھی دعوتی کھانے میں گنجائش رکھنی پڑتی ۔ کھانے پر کمرے کے ساتھی یا ساتھیوں کا شریک ہونا لازمی تھا ۔ اسے تواضع و تہذیب کے لوازم میں سمجھا جاتا ! ایسے طالبعلموں کی ڈائننگ ہال کی حاضری معاف کردی جاتی ۔ سندھ، سرحد، بنگال اور جنوبی ہند کے طالبعلموں کے رشتہ‌دار عجیب عجیب لباس میں طرح طرح کی زبانیں بولتے اور طور طریقے برتتے ہوئے آتے لیکن ہم میں سے بڑے سے بڑے کی مجال نہ تھی کہ اپنے یا ان کے وارڈ پر ہنسے، فقرے کسے یا ان سے دور رہے ۔ کالج کے سینیر طالبعلم معیاری تہذیب کے تمام آئین و آداب ملحوظ رکھتے ہوئے مہمان سے ملنے آتے ، عقیدت کا اظہار کرتے اور مہمان کے رکھ رکھاؤ میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھتے ۔ ہر طالبعلم دوسرے کے مہمان کو اپنا مہمان اور بزرگ سمجھتا ۔ اس کا اثر بڑا خوش آیند اور پائدار ہوتا ۔ نووارد محسوس کرنے لگتا کہ بورڈنگ ہاؤس کے وہ طلبا جن سے اسکا سابقہ ہوتا کس طرح خود اس‌کے اپنے وارڈ یا عزیز معلوم ہونے لگتے اور وہ غیر شعوری طور پر ہمارے طور طریقوں کی پیروی کرنے لگتا ۔ اسکے بعد تعجب کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ کس طرح زندگی کی ہر سرگرمی میں علی‌گڑھ کی خصوصیت کارفرما ہوجاتی ہے بالخصوص ان لوگوں کی زندگی میں جو اسکے حلقۂ اثر میں کسی نہ کسی حیثیت سے آئے یا آتے رہتے ہیں ۔ علی‌گڑھ کا یہ رنگ اتنا دلکش و پائدار ہوتا کہ امتداد زمانہ سے ماند پڑنے کے بجائے اور زیادہ پختہ اور روشن ہوجاتا ۔

مضمون ختم کرنا چاہتا تھا کہ یونین کا ایک واقعہ یاد آگیا ۔ اس کے لئے ناظرین سے معافی کا خواستگار نہیں ہوں، اپنے حافظے سے البتہ «رنج ہوں» کہ پہلے کیوں نہ

یاد آیا ۔ یونین میں میٹنگ تھی - پورا ہال اور گیلری بھر چکی تھی اسکے علاوہ
جہاں ذرا جگہ مل گئی وہیں بیٹھا یا کھڑا ہوا تھا ۔ اس زمانے میں یونین ہال میں
کی نشستوں کی ساخت ایسی تھی کہ تکیہ‌دار اور گداز بینچیں پہلی قطار سے آخر تک
بدرجہ اونچی ہوتی چلی گئی تھیں ۔ چنانچہ ہال پورا بھرا نہ ہوتا جب بھی بھرا ہوا
ہوتا ۔ رونق اور شائستگی کی ایک فضا ہوتی ۔ ڈائس پر بھی ویسی ہی بینچیں ہوتیں جیسی
سامعین کے لئے ہال میں تھیں ۔ فرق صرف اتنا تھا کہ یہ نیچی اونچی نہیں بلکہ یکساں
سطح کی تھیں ۔ خوبصورت ، آرام‌دہ اور شاندار ۔ کچھ دن ہوئے یونین جانے کا اتفاق
تو سارا نقشہ ہی بدلا ہوا پایا ۔ معلوم نہیں کس طرفہ طراز نے سامعین کی تمام نشستوں
ہم سطح کرا دیا تھا جسکا نتیجہ یہ تھا کہ ہال کی ساری نشستیں بھری ہوتیں جب
خالی خالی اور ویران نظر آتا ۔ ڈائس پر جو تکیے‌دار نشستیں رکھی گئی ہیں ان کا حلیہ عجیب
ہے - ان پر بیٹھیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے « جاکی » (Jockey) اپنے اپنے را
پر بیٹھے ہوئے « اسٹارٹ » کے منتظر ہیں ۔ دیکھنے میں کاواک ، بیٹھنے میں تنگ اور تکلیف
یونین کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے شایان شان فرنیچر رکھے - سنیما ، تھیٹر اور پنا
کی دکان کی اور بات ہے وہ جس طرح کے فرنیچر چاہیں رکھیں ۔ علی‌گڑھ کے یونین
کا فرنیچر یونین کی روایات کے مطابق ہونا چاہئے ۔ لیکن اس ایک جملۂ معترضہ نے
غیر معمولی طویل پیراگراف کی صورت اختیار کرلی ۔

بات معلوم نہیں کہاں سے شروع کی تھی اور کہاں پہنچی ۔ قصہ یہ تھا کہ
بھرا ہوا تھا - غالباً بجٹ کی سالانہ میٹنگ تھی - بجٹ کی تجاویز پر سخت اختلاف
جاتا تھا ۔ اس لئے پروفیسر اے ۔ ایف ۔ رحمن قائم مقام پرنسپل کی حیثیت سے اس جلسہ
کی صدارت کرنے تشریف لائے ۔ پرنسپل اپنے منصب کے اعتبار سے یونین کا صدر
تھا ۔ لیکن عام طور سے یونین کے جلسوں کی صدارت یونین کا نائب صدر کرتا
طالب‌علم ہوتا تھا ۔ اس دن یونین کے اس طوفان کو سنبھالنے کے لئے خود صدر کو آنا پڑا
کچھ قانونی نکتے تھے ، کچھ انتظامی امور درپیش تھے ، کسی نے یونین کے بنیادی اغراض
مقاصد کا سوال اٹھا رکھا تھا ، کوئی مجلس منتظمہ (Cabinet) کو ہدف ملامت بنانے کے در
تھا ، بعض معلوم نہیں کب کا اور کہاں کا غم و غصہ نکالنے پر تلے ہوئے تھے ۔ بحث میں
ممبران اسٹاف بھی تھے جو یونین کے « اکس آفیشیو » ممبر تھے ، شریک تھے ۔ زیادہ زور قانون دا
کی طرف سے تھا ۔ ایسی ایسی موشگافیاں کرتے کہ جواب نہ بن پڑتا ۔ عجب افرا تفری کا عالم

رحمن صاحب تقریباً ایک گھنٹہ موافقین و مخالفین کی تقریریں بڑے تحمل سے سنا کئے ، جب دیکھا کہ طوفان فرو نہیں ھوتا تو فرمایا : پندرہ منٹ مزید گفتگو کرلی جائے - اس کے بعد آپکی اجازت سے میں بھی کچھ عرض کروں گا - پندرہ منٹ ختم ھوگئے تو رحمن صاحب کھڑے ھوئے ، حاضرین یکلخت خاموش ھوگئے جیسے پورے ھال میں کوئی متنفس نہ ھو - فرمایا : صاحبو ! میں قانون کی پیچیدگیوں اور نزاکتوں سے تو آشنا نہیں ھوں لیکن اُس کی عظمت سے واقف ھوں اور اس کی حرمت کا ضامن - آپ نے قانون کا حق ادا کردیا - لیکن قانون میں یہ صفت بھی بتائی جاتی ھے کہ وہ تیغ دو دم ھے - اب میں اپنے قانون داں دوستوں سے درخواست کرتا ھوں کہ وہ مسائل متنازعہ کو پیچیدہ تر بنانے کے بجاے اس کو مفید تر بنانے کی بھی ایک بار کوشش کریں - یہ اس لئے عرض کرتا ھوں کہ قانون کا کام دشواری ھی پیدا کرنا نہیں ھے بلکہ دشواری کو دور کرنا بھی ھوتا ھے - میں ایسے دوستوں سے خاص طور پر اعانت کا خواستگار ھوں جو قانون اور اپنی صوابدید کے اعتبار سے مسئلے کا کوئی ایسا حل پیش کرسکیں جو کالج کے بہترین مقاصد اور یونین کے عہدیداروں کے وقار کے مطابق ھو - نہایت شیریں وشستہ انگریزی میں اتنا فرماکر بیٹھ گئے - ساتھ ھی پر جوش چیرز (Cheers) ھوئی اور دیکھتے دیکھتے بغیر کسی مخالف آواز کے ، ساری تجاویز اسی طور پر منظور کرلی گئیں جنکی طرف صدر نے توجہ دلائی تھی اور ھنستے بولتے سارا مجمع منتشر ھوگیا جیسے کچھ ھوا ھی نہ تھا -

آج یہ واقعہ کتنا بعید از قیاس اور دور از کار افسانہ معلوم ھوتا ھے ، ناظرین ھی کو نہیں مجھے بھی !

میرا مقصد طالب علمی کے زمانہ کی ان یادوں سے ایسے عناصر اور شخصیتوں کو چن چن کر آپکی توجہ پر مسلط کرنا نہیں ھے جن کو آج بھی قابل تسلیم سمجھا جائے یا جو روایات انھوں نے چھوڑی ھیں ان پر عمل کیا جائے - البتہ مجھے ذاتی عقیدت اُس صحت‌مند اور صحت بخش فضا سے ضرور ھے جو مادی وسائل کی کمی اور سیاسی محکومی کی سختی کے باوجود کالج کے مختلف‌النسل اور مختلف الخیال طالب علم ، اساتذہ ، منتظمین اور متعلقہ اشخاص کی آزاد ، مخلصانہ و متفقہ کوششوں سے علی‌گڑھ میں قائم ھوئی اور برگ و بار لائی -

اس کا دلکش ، قابل رشک اور اھم پہلو اُس ھمہ گیر اور ھم اھنگ تہذیبی زندگی کی تشکیل و ترقی تھا جو ھندوستان کا دیرینہ امتیاز مانا جاتا ھے اور جس کی بنا پر اس ادارے

کو ایک اعلیٰ درس گاہ، بالفاظ دیگر تہذیبی ریاست (Culture State) کا درجہ حاصل ہوا ۔ علی‌گڑھ کی اس تہذیبی ریاست کا قابل قدر اور شاندار کارنامہ اُس طرز فکر اور طریق کار کو سمجھتا ہوں جنکی رو سے خیالات و معتقدات کا، خواہ وہ کسی نوعیت کے ہوں جارحانہ یا مفسدانہ اظہار و ابلاغ قابل نفریں قرار دیا گیا ۔ اسی پالیسی کا نتیجہ تھا کہ علی‌گڑھ نہ صرف بنیادی طور پر مقامی یا علاقائی عصبیت اور مذہبی یا نسلی منافرت سے دور اور محفوظ رہا بلکہ اُس نے اِن فتنوں کا انسداد بھی کیا !

یہ نہیں کہتا کہ اِس پالیسی سے انحراف نہیں کیا گیا لیکن اس میں شک نہیں کہ یہاں اس کو سراہا کبھی نہیں گیا ۔ اس انحراف کی مثال ماضی قریب میں ملتی ہے ۔ آزادی حاصل ہونے سے چند سال پہلے ہندوستانی سیاست نے جو پلٹا کھایا اور جیسا شدید تہلکہ ظہور میں آیا اس کی زد سے علی‌گڑھ بھی نہ بچ سکا ۔ ایسا کیوں ہوا اس کا جواب طویل اور تکلیف دہ ہے ۔ شاید سبق آموز بھی ۔ لیکن اس کو دُھرانے سے کہیں بہتر اس کو بھلا دینا ہے ۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہر اُس شخص، جماعت یا نظرئیے نے علی‌گڑھ کی اعلیٰ تہذیبی روایات کو نقصان پہنچایا ہے جس نے کہیں یا کسی چیز میں خواہ وہ مذہب ہو یا سیاست، ادب ہو یا تعلیم، جارحانہ یا تشدد آمیز رویہ اختیار کیا ۔ ایک یونیورسٹی کے لئے سب سے مایوس کن اور تشویشناک بات یہ ہے کہ اس کے اراکین اختلاف رائے کو تخلیقی فکرو عمل کا محرک سمجھنے کے بجائے اس کو ایک دوسرے کی تذلیل و تضحیک کا بہانہ بنائیں ۔ اس سے خود غرضی، حماقت اور گمراہی کی فضا قائم ہوجاتی ہے ۔ اعلےٰ مقاصد پامال ہوتے ہیں اور تعلیمگاہیں «فکر کا زنداں» یا مخاصمت و منافرت کا مزبلہ بن جاتی ہیں ۔

جس طرح دنیا میں ہندوستان کو جغرافیائی طور پر ایک محدود رقبۂ زمین لیکن اعلیٰ نصب‌العین و مقاصد کے اعتبار سے ایک عالمی ریاست (World State) کا درجہ دیتا ہوں اور اسکے مسائل کو سیاسی طور پر اندرونی یا ملکی، لیکن اخلاقی اعتبار سے بین‌الاقوامی یا آفاقی معیار کے مطابق دیکھنے اور پرکھنے پر اصرار کرتا ہوں اسی طرح ہندوستان میں علی‌گڑھ کو جغرافیہ کی رو سے ایک نہایت مختصر رقبۂ زمین سمجھنے کے باوجود ثقافتی اعتبار سے اس کو نئے ہندوستان میں سماجی انصاف پر مبنی ایک مہذب و انسانیت دوست سوسائٹی کے قیام و استحکام کا بڑا موثر وسیلہ سمجھتا ہوں ا اسلئے کہ علی‌گڑھ نے شائستگی، معقول پسندی اور روشن خیالی کی ان روایات کو ابتدا سے عزیز رکھا اور پروان چڑھایا جنکی اہمیت و ضرورت حالات حاضرہ کے پیش نظر آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے ۔

علی گڑھ تحریک کا نفاذ اور علی گڑھ کالج کا قیام نتیجہ ہے تاریخ کے ایک بہت بڑے چیلنج کو قبول کرنے کا - وہ چیلنج تھا اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستان پر ایک بدیسی مغربی قوم کے مکمل سیاسی تسلط اور جدید مغربی تہذیب کا قدیم مشرقی تہذیب سے تصادم کا - سرسید نے بطور خاص اس چیلنج کو مسلمانوں کی طرف سے قبول کیا ، اس لئے کہ یہ چیلنج مسلمانوں کے لئے خاص طور پر سخت تھا اور ان کی موت و زیست کا سوال بن گیا تھا - چونکہ انگریزوں کی عملداری سے قبل ملک کے بیشتر حصے پر مسلمانوں کی حکمرانی تھی اور انگریزوں نے انہیں کے ہاتھ سے حکومت چھینی تھی اس لئے انگریزی حکومت کا رویہ مسلمانوں کی طرف غیرمنصفانہ ھی نہیں انتقامانہ بھی تھا - ایسے نامساعد اور پُر خطر حالات میں سرسید نے قوم کی آبادکاری و ترقی کا جتنا جامع اور ہمہ گیر پروگرام بنایا ، اس کی مثال تاریخ میں کم ملتی ہے - حیرت ہوتی ہے کہ تنہا ایک شخص نے بیک وقت اتنے مختلف اور پیچیدہ مسائل پر فکروعمل کی اتنی نئی راہیں کھولیں - اکثر ایسا محسوس ہوا ہے کہ اتنے دن گذر جانے کے بعد بھی ہم سرسید کے مرتبے کا صحیح اندازہ نہیں کرسکے ہیں !

سرسید کی گہری بصیرت ، ذہنی قوت ، وسیع ہمدردی اور بے نظیر عملی صلاحیتوں کا خیال آتا ہے تو یورپ میں نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی شخصیات یاد آنے لگتی ہیں جنھوں نے ایک جامد یورپی تہذیب کو سائنس اور انسان دوستی کی اعلیٰ روایات سے آشنا کرکے جدید حرکی یورپی تہذیب کو جنم دیا - اپنے عہد میں سرسید اور ان کے رفقا نے بھی اسی قسم کا کارنامہ انجام دیا - انہوں نے تعلیم میں مشرق و مغرب اور قدیم و جدید کی تخصیص کو نظرانداز کرکے اچھی اور اعلیٰ تعلیم کو انسانی تہذیب کا مشترک سرمایہ قرار دیا - مذاہب بالخصوص اسلام کو اعلیٰ اخلاقی شخصیت اور متمدن سوسائٹی کی تخلیق و تہذیب کے لئے ضروری قرار دےکر ، مذہب کی سچائی اور اس کی اہمیت کو واضح کیا - وقتی سیاست کے مطالبات سے حقیقت پسندانہ طور پر عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی لیکن مستقلاً اسکی پابندی کو غلط قرار دےکر سیاست کو تعلیم اور انسانیت کا خادم بنانے کی کوشش کی - اردو کو جو زبان و بیان کے ابتدائی مرحلوں سے گذر رہی تھی اپنے بےبہا خیالات اور تحریروں سے مالامال کیا اور اسکے ادب کو ایک جاندار ، صحت مند اور فکر انگیز ماحول دیا - ایک قوم کو جو شکست خوردگی اور درماندگی کا شکار تھی اسے اُمید اور حوصلہ بخشا - جب طرح طرح کے مشکلات و مصائب میں اسیر ، سب اپنی اپنی فکر میں تھے

اس وقت قومی عزت اور وطن دوستی کے جذبے کو عام کیا ۔ ایک ایسا معاشرہ جہاں زیادہ تر جہالت اور تنگ خیالی کا دور دورہ تھا وہاں «اصلاح معاشرت و رسوم» کے راستے دکھائے اور تدابیر اختیار کیں ۔ ہندوستان کے مختلف تہذیبی عناصر جو بظاہر اختلاف کا سبب نظر آتے تھے ان میں مشترک انسانیت کے احساس کو فروغ دےکر دوستی و دردمندی کے جذبات پیدا کئے ۔ مختصر یہ کہ صدیوں اور نسلوں کی غفلت و تعصب کو صرف ایک نسل (اور وہ بھی بوڑھوں کی ایک نسل) یعنی سرسید اور ان کے رفقاے کرام نے دور کرنے کی کوشش کی اور کامیابی حاصل کی !

سرسید اور ان کے عہد کو گذرے ہوئے کم و بیش ساٹھ سال ہوئے ہیں ۔ تاریخی اعتبار سے کسی واقعہ پر صحیح راے قائم کرنے کے لئے یہ مدت ناکافی ہے ۔ کسی عہد، شخص یا تحریک کے بارے میں صحیح راے قائم کرنے کے لئے بےلاگ تجزیہ کی ضرورت و اہمیت سے سب واقف ہیں لیکن اس طرح کے تجزئے کی بنیاد جس تاریخی معروضیت پر ہونی چاہئے اس کا احساس کم ہے ۔ یہ معروضیت بُعد زمانی سے ظہور پاتی ہے ۔ اس لئے غلط یا صحیح میرا خیال کچھ اس طرح کا ہے کہ آیندہ زمانے میں سرسید اور ان کی رفقا کے گوناگوں کارناموں کا زیادہ گہرا مطالعہ اسلئے زیادہ صحیح اندازہ کیا جا سکیگا ۔ کیا عجب کہ اس زمانے کے لوگ علی‌گڑھ میں سرسید کے عہد کو وہی درجہ دیں جو ہم آپ آج ایتھینز (Athens) میں پرکلیز (Pericles. 490—429 B. C.) کے عہد کو دیتے ہیں ۔

آج علی‌گڑھ کا پرکلیز یونیورسٹی کی جامع مسجد کے صحن کے ایک طرف آسودۂ خواب ہے لیکن کیا ہم اسی یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج کا علی‌گڑھ پرکلیز کا ایتھینز بھی ہے !

«مملکت ہو یا ادارہ جب وہ اپنی گذشتہ عظمت کی صرف
پرچھائیں یا ان کا ماتم بن کر رہ جاتا ہے تو اُس کا خاتمہ بھی
دور نہیں رہ جاتا !» (نامعلوم)

فارسی کی ایک قدیم فرہنگ زفان گویا

از

پروفیسر سید حسن ، پٹنہ

« زفان گویا » فارسی کی قدیم فرہنگوں میں سے ایک اہم فرہنگ ہے ، کیونکہ اِسے بہت سے فرہنگ نگاروں نے اپنا ماخذ بنایا ہے ، لیکن اب اس کتاب کے نسخے نادر الوجود ہیں - برٹش میوزیم ، انڈیا آفس لائبریری ، بوڈلین ، برلین ، وینا کے کتابخانوں کی مطبوعہ فہرستوں میں « زفان گویا » کے کسی نسخے کی اطلاع نہیں ہے - ایران کے بھی کسی کتابخانے میں اس کے موجود ہونے کی کوئی خبر نہیں ہے ، لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کتاب دنیا سے ناپید ہوگئی ہے اور اب اس کا صرف نام باقی رہ گیا ہے ، لیکن ابھی حال میں کتابخانۂ خدا بخش خاں بانکی پور (پٹنہ) کو اس کا ایک مخطوطہ[1] حاصل ہوگیا ہے ، ذیل کے سطور اسی نسخے کو متعارف کرنے کی غرض سے سپرد قلم ہوئے ہیں -

مخطوطۂ مذکور ۲۲ سنٹی میٹر × ۱۲ سنٹی میٹر کی تقطیع میں ۱٦۷ اوراق پر مشتمل ہے ، سطروں کی تعداد فی صفحہ اُنیس ہے - آخر کے چند اوراق غائب ہیں ، اس لئے خاتمہ موجود نہیں ہے ، لہذا سال کتابت اور دیگر اہم چیزیں معلوم نہ ہوسکیں ، البتہ طرز تحریر اور کاغذ کا دوسرے مخطوطات سے مقابلہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی کتابت قرن نہم ہجری کی ہے - تحریر آغاز سے انجام تک خط نسخ میں ہے اور قدیم ہونے کے سبب بعض مقامات کی قرأت دشوار ہے -

اس فرہنگ کا پورا نام « زفان گویا و جہان پویا » ہے - « فرہنگ جہانگیری » کے مولف نے جن چوالیس[2] فرہنگوں کو اپنا منبع اور ماخذ بنایا ہے اُن میں « زفان گویا » بھی شامل ہے اور مولف نے اپنی فہرست ماخذ میں اس کتاب کا نام اس طرح لکھا ہے : « زفان گویا و جہان پویا ، مشہور بہفت بخشی » لیکن « فرہنگ جہانگیری » مطبوعہ نولکشور پریس میں ' بہفت ' کی

(۱) فہرست مخطوطات فارسی شمارہ ۳۵۷۰ (اوینٹل پبلک لائبریری ، بانکی پور پٹنہ) -

(۲) فرہنگ جہانگیری ج ۱ ص ٥

جگہ ، بلقب، چھپا ہے ، جو صریحاً غلط ہے ۔ « مدار الا فاضل » (تالیف ۱۰۰۱ھ) کے منابع میں بھی « زفان گویا » شامل رہی ہے اور مولف « مدار » نے اپنے دیباچے میں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے : « زفان گویا که اورا پنج بخشی گویند » ۔ ظاہر ہے کہ مولف « مدار » نے تسامح سے کام لیا ، پنج بخشی، در حقیقت « فرهنگنامه فخر قواس » کو کہتے ہیں ۔

« زفان گویا » کا مولف بدر ابراهیم ہے ۔ مولف « فرهنگ جهانگیری » (تالیف ۱۰۱۷) نے صرف بدر الدین[1] لکھا ہے ۔ میرا خیال ہے اُس کا پورا نام بدرالدین ابراهیم ہوگا ۔ اس کے حالات نہیں ملتے ، لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ ہندوستانی تھا اور یہ فرہنگ ہندوستان میں فارسی خوانوں کی سہولت کے لئے لکھی گئی ہے ۔ « زفان گویا » کا سال تالیف بھی معلوم نہیں ، البتہ بعض قرائن سے عہد متعین کیا جاسکتا ہے ۔ کتاب کے اندر جا بجا فخر قواس کے « فرهنگ نامه » کے حوالے ملتے ہیں ، جن سے ظاہر ہے کہ « زفان » کی تالیف « فرهنگ فخر قواس » کے بعد ہوئی ہے جو ساتویں صدی[2] ہجری میں مرتب ہوئی ہے ۔ « معیار جمالی » مولفۂ شمس فخری میں « لغت فرس » کی روش کے مطابق کلمات کی دسته بندی آخری حروف کے حساب سے کی گئی ہے اور اسی اعتبار سے ابواب مقرر کئے گئے ہیں ۔ ذال فارسی کے لئے ایک مستقل باب ہے ، لیکن « زفان » میں ذال فارسی کے لئے کوئی جدا باب نہیں ہے اور وہ سب الفاظ جو مختوم بذال فارسی ہیں دال کے باب میں شامل کئے گئے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ « زفان » کی تالیف « معیار جمال » کے بعد ہوئی ہے جبکہ ذال فارسی کی جگہ دال نے لے لی تھی ۔ اس کے علاوہ کلمۂ ،گواز[3] ، کی صورت کو بگاڑ کر شمس فخری نے ، گراز ، بنا دیا ہے ۔ « زفان میں بھی یہ بگڑی ہوئی شکل موجود ہے ، اگرچہ « گواز » کے بھی معنی دئے گئے ہیں ۔ ظاہراً بدر ابراهیم نے « معیار جمالی » سے بلاواسطہ یا بالواسطہ استفادہ کیا ہے ، یعنی « زفان » کی تالیف سنه ۷۴۵ھ کے بعد ہوئی ہے ، کیونکہ « معیار » سنه ۴۵ ـ ۷۴۴ میں مرتب ہوئی ہے ۔ دوسری طرف « اداۃالفضلا » سنه ۸۲۲ھ میں اختتام کو پہنچی ہے اور « شرفنامه منیری »[4] سنه ۸۷۸ھ میں مکمل ہوئی ہے ۔ اگر « زفان » « اداۃالفضلا » کے منابع میں ہے تو یہ طے پا جاتا ہے کہ « زفان »

---

۱ ج ۱ ص ۵

۲ رک : Concise Descriptive Catalogue of Persian Mss in the Curzon Collection of Asiatic Society of Bengal by V. Ivanow pp 268-69.

۳ رک معیار جمالی ، مرتبه ڈاکٹر صادق کیا مطبوعۂ دانشگاه تہران صفحه ۱۵۹ ـ ۱۶۰ ۔

۴ رک مقاله آقاے سعید نفیسی در لغت نامه شماره ۴۰ صفحه ۱۸۰

سنه ۸۲۲ھ سے قبل وجود میں آچکی تھی - اس طرح « زفان » کا زمان تالیف معین ہوجاتا ہے یعنی وہ یا تو قرن ہشتم کے نصف آخر یا قرن نہم کے اول بیس سالوں میں مرتب ہوئی ہے - اگر « اداۃالفضلا » سے صرف نظر بھی کرایں اور صرف « شرفنامہ منیری » ہی کے سال تالیف کو پیش نگاہ رکھیں تو بھی « زفان » کا زمان تدوین قرن ہشتم کے نصف آخر اور قرن نہم کے نصف اول کے درمیان قرار پاتا ہے کیونکہ « شرفنامہ منیری » نے « زفان » کو اپنا مرجع اور منبع بنایا ہے -

« زفان گویا » جن فرہنگوں کا ماخذ رہی ہے ان میں سے « فرہنگ جہانگیری » « مدارالافاضل » اور « شرفنامہ منیری » کا ذکر اوپر ہوچکا ہے - ان کے علاوہ « مجمع‌الفرس »[1] (تالیف ۱۰۰۸) « مویدالفضلا »[2] (تالیف ۹۲۵) اور «تحفۃالسعادت »[3] (تالیف ۹۱٦) نے بھی اس سے خوشہ چینی کی ہے - « برہان قاطع » نے اپنے منابع میں گو « زفان » کا نام نہیں لیا ہے ، لیکن بعض کلموں کے معنی ٹھیک اسی طرح دئے ہیں جیسے « زفان » میں درج ہیں ، اس سے شبہ ہوتا ہے کہ مولف « برہان » نے بھی بلاواسطہ یا بالواسطہ اس فرہنگ سے استفادہ کیا ہے -

کتاب کا زیر نظر مخطوطہ بہت زیادہ کرم خوردہ ہے ، بعض اوراق کو تو اس قدر صدمہ پہنچا ہے کہ الفاظ ناقابل قرأت ہوگئے ہیں خاص کر ٹائٹل کے ورق کے دوسرے صفحے کا ایک حصہ اتنا زیادہ خراب ہوگیا ہے کہ بعض قیمتی معلومات تلف ہوگئے ہیں - ملاحظہ ہو :

فہرست فرہنگنامہ . . . (کرم خوردہ) بدرابراہیم . . . مرتب شدہ . . . (کیا عجب کہ یہاں سال تالیف مرقوم ہو) -

اس کے بعد فہرست مندرجات کتاب ہے جس کے بیشتر الفاظ کرم خوردہ ہونے کے سبب مسخ ہوگئے ہیں - اصل کتاب میں سب سے پہلے تقریباً چار صفحوں کا ایک دیباچہ ہے جو « فارسی سرہ » میں لکھا گیا ہے - اس کے بھی بعض مقامات مسخ شدہ ہیں جس کی وجہ سے عبارت ناقص ہوگئی ہے - پورا دیباچہ ذیل مین نقل کیا جاتا ہے - جو حصے کرم خوردہ ہیں وہاں نقطے لگا دئے گئے ہیں :

سپاس ہزار افزون از شمار و ستایش بی اندازہ و بسیار برون از

---

۱ رک - معاصر حصہ ۱۳ ص ۱۹ حاشیہ و مقدمۂ مجمع‌الفرس چاپی ص ۳

۲ رک - فہرست برٹش میوزیم ص ۴۹۴ ب ۳ - ایضاً

گردش روزگار، و نیاز بهین و آفرین . . . جان و کشاینده دل با شاد، همه بیک (کذا) زفانان بانهاد . . . پایان نامش گویان و دلها همهٔ آفریدگان نشانش جویان، سخن و آواز گونه گونه و . . . هر نمونه از توانائی او پیدا و بخواست او هویدا است، زفان سخنگوئی را از سخن او آراستگی وترزفان شناس را بسخن او دل بستگی و خجستگی، بر زفان مردمان از نام فرخنده او شگفتگی، در سخن . . . روان، و سخن در نهاد افگندهٔ اوست، و درود برترین و ستود بهترین بر مهین پیام آوران و بهین مهتران و پیشین سروران و پسین پیغامبران برگزین آفریدگار و برگزیدهٔ کردگار که بفر و فرهنگ یکتا است، و در سخنوری و مهتری ناهمتا است - تازی زبان ترک تاز گنگ زبانان گویا جهان برده (کذا) کن جهانبانان جهاندار سخن کیش و جهانگیر خرد و فرعیش فراوان از . . . . دل و روان بر یاران و یاوران . . . او از آغاز روز آفرنیش تا پایان روز رستخیز و از نخستین شب گیتی تا شب بخش زیر (کذا) پیاپی و دمادم رسان باد.

آغاز فرهنگ نامه: در چیستی بر بستن و چگونگی آراستن - پس از ستایش خدای بی نیاز و ستود محمد کیش نواز، چنین گوید بندهٔ خوار ترین چون خاک زمین، دل بربستم (کذا)، بدر ابراهیم، ایزد درکار و گفتار اورا یار و از اهو و دژ برازان نگاهدار باد که فرهنگنامها بزبان پهلوی و دری و پارسی و جزآن پراگنده و هریکی با اهوی آگنده بود، از بی زبری زیر و زبر و در پس و پستی (کذا) بیشتر، نه‌کنی (کذا) دامنش بکشنی می کشید و نه چندان بر بستگی می رسید، ازانک زفانها همه یکسان و نام‌کردان (کذا) بی هیچ نشان بوده، سخن افراز پارسی و تازی آمیخته و جداگانه در کالبد برشته ریخته و در پیوند و بر بست چنانکه با یسعه توسن نباخته، چنیچ شایست نساخته، تا گروهی لز . . . سخن سرایان . . . و بند بدیران (کذا) پیشینان و پسینان روز بشب می آرند و شب را چون روز می گذارند و در همه سخنان بسیار میخوانند و ترزفان آن نمی دانند و بفرهنگنامها می بینند و در بیرون آوردن آن در می

نشینند و لیکن بسود نمی پیوست وجوینده بجسته نمیرسید، و نیز گروهی را خرد بدان رسید و منش برآن کشید که آنرا خوانند و هرسخنی را چنچ اوست بدانند، پس هوش و گوش برآن آرزو بگذاشتند و دل برآن کام و بست داشتند، و بسوی یکدیگر میدویدند و بر . . . آن می پرسیدند، کسی از در باز نمی کشاد و داد آن سخن‌ها بسزا نمیداد، جوخی از دوستان همدل و هم آز . . . . و غم پرداز بودند و این غمگین را در بیکار (کذا) گمان می بردند و خستو می‌کردند و بدانچ میرسیدند می پرسیدند، چون پاسخ می یافتند، رسن می گرفتند که برای آسانی مردمان فرهنگنامه بپردازید، و بر هنجار که سودمند گردد بسازید، چنانکه از هر زفانی بهری ... وسخنان هرزفانی را جداگانه ترزفانی بود و اندیشه بر درستی هر سخن بگمارید، بخش‌ها و گونه‌ها پیدا آرید تا جهانیان ازین بهره برند و خوش منشان زیرک (کذا) ترند و بر هم نشینان بزرگان و هم‌رازان زیردستان چون پاسخ نا چار و ابنوهی بسیار شده و خواهش بسی افزوده، درخواست ایشان را پذیرفتم و خامه برگرفتم و در استوه را بر خود بستم و سخن را در سخن پیوستم و منش بر آن داشتم و آز بدان گماشتم که فرهنگنامه‌ها را باهم و سخنان پراگنده را فراهم کنم، وهرچه در زبان تازی و پارسی وپهلوی و دری و یونانی و ترکی وجزآن بود همه ز فرد نگریستم و یگان یگان درخانهٔ نگار آوردم و بدانچه رسیدم و توانستم و شنیدم و دیدم درست گردانیدم وترزفانی جداگانه بیاراستم و آنرا بخش بخش و گونه گونه و بهر بهر کردم و هریکی را بدان جای که سزاوار ترست بیاوردم و بکوتاهی کوشیدم نه بدرازی و بسودگردانیدم نه ببازی، و نام این فرهنگنامه «زفان گویان جهان پویان» نهادم برین هنجار، یزدان دانا ترست و بردرستی و نادرستی آن از گمراهی و بی آگاهی نگاهداراد و به نبشتن توانائی دهاد - اندازهٔ فرهنگنامه برهفت بخش.

اس کے بعد مولف نے کتاب کے ابواب اور فصول مقرر کئے ہیں اور ان کے تحت الفاظ کے معنی لکھے ہیں ۔ یہ تمام مندرجات سات جدا جدا بابوں میں تقسیم کئے گئے ہیں اور ہر ایک حصے کے ذیل میں فصلیں بھی مقرر کی گئی ہیں - بدر ابراہیم

نے اپنے پیش‌رو فخر قواس کی پیروی میں باب کو « بخش » اور فصل کو « گونہ » لکھا ہے - گونہ کے ذیل میں بھی تقسیمات ہیں جن کا نام « بہرہ » رکھا ہے ۔ الفاظ کی دستہ بندی لسانی بنیاد پر کی گئی ہے اور ان کو بخش کے تحت جمع کیا گیا ہے ۔ کلمات کے حرفِ آغاز کے حساب سے « گونہ » اور آخری حرف کے لحاظ سے « بہرہ » مقرر کئے گئے ہیں ۔ « لغت فرس » میں الفاظ کے صرف آخری حروف کے اعتبار سے دستہ بندی کی گئی ہے اور ابواب مقرر کئے گئے ہیں، لیکن زفان میں الفاظ کو پہلے اور آخری دونوں حروف کے لحاظ سے الگ الگ گونہ اور بہرہ میں شامل کیا گیا ہے ۔ پوری کتاب میں سات بخش اور ایک نہایت (یعنی خاتمہ) ہیں ۔ اُنھیں ساتِ بخش کی رعایت سے « زفان گویا » ھفت بخشی بھی کہلاتی ہے ۔ « فرھنگ فخر قواس » میں صرف پانچ بخش ہیں اس لئے اس کو « پنج بخشی » بھی کہا جاتا ہے ۔ ذیل میں « زفان » کے ابواب فصول اور عنوانات کی فہرست دی جاتی ہے ۔ ہر بخش، گونہ اور بہرہ کے تحت کلمات کی تعداد بھی درج ہے لیکن یہ تعداد بالکل درست نہیں ہے کیوں‌کہ صحیح تعداد میں چند باتیں حائل ہیں ۔ کاتب نے ہر نئے لفظ کے اوپر شنگرفی خط کھینچ دیا ہے ۔ لیکن اس میں بڑی بے احتیاطی سے کام لیا گیا ہے کہیں تو بے ضرورت خط لگا دیا ہے اور کہیں نئے الفاظ پر خط لگانا چھوڑ دیا ہے ۔ بعض کلمات پر شنگرفی کے بجائے سیاہ خط لگائے ہیں ۔ اس کے علاوہ کرم خوردہ مقامات میں جو کلمے تھے وہ بھی گنتی میں شامل نہیں ہیں ۔ آخر کے غائب اوراق کے الفاظ بھی ظاہر ہے اس احاطہ سے خارج ہیں :

بخش نخست : (فولیو انا ۱۰۸ الف) در سخنان پہلوی و دری کہ جداگانہ است و پیوند باسخن دیگر ندارد و آن بر نہاد حرفہای عجمی بیست و نہ گونہ است ۔ گونہ نخست کہ آغاز آن الف است بر بیست و دو بہرہ ۔ بہرۂ نخست در سخنان کہ پایان آن الف است ۔ اس بخش کا پہلا لفظ « آسا » ہے اور آخری « یاری » -

بخش دوم : (فولیو ۱۰۸ ب تا فولیو ۱۲۵ ب) در سخنان پہلوی و دری کہ از دو سخن پیوند یافتہ است و از پیوستن ہردو رازی انجامیدہ ۔ بر بیست ویک گونہ است ۔
پہلا لفظ ۔ اندستا   آخری لفظ ۔ ہزار پای

بخش سیوم : (فولیو ۱۲۵ ب تا فولیو ۱۳۳ الف) ۔ در سخنان پہلوی و دری کہ ازان کردارھا بیرون آمد یعنی مصادر ۔
پہلا لفظ ۔ اندائیدن ۔ آخری لفظ ۔ یازیدن

بخش چہارم : (فولیو ۱۳۳ ب تا فولیو ۱۴۲ الف) ـ در سخنان تازی یعنی عربی -
پہلا لفظ - ابرجاسا آخری لفظ ـ ینبوع
بخش پنجم : (فولیو ۱۴۲ الف تا فولیو ۱۵۷ ب) در سخنان آمیختہ از تازی و ترکی و عجمی
پہلا لفظ - ابرسا (بیخ سوسن) آخری لفظ ـ یلمق
بخش ششم : (فولیو ۱۵۷ ب تا فولیو ۱۵۹ ب) در سخنان رومی و یونانی
پہلا لفظ - آب آخری لفظ ـ ھرقل
بخش ھفتم : (فولیو ۱۵۹ ب تا فولیو ۱۶۶ الف) در لغات ترکی
نہایت فرھنگنامہ : درلغات متفرقہ (فولیو ۱۶۶ الف تا ؟)
پہلا لفظ ـ صمصام

تعداد کلمات ــ بخش اول	۲۹۴۷
بخش دوم	۴۸۴
بخش سیوم	۲۶۹
بخش چہارم	۳۳۲
بخش پنجم	۴۱۰
بخش ششم	۵۱
بخش ھفتم	۵۷۲
نہایت	۱۱۵ (غائب اوراق کے کلمات کی تعداد معلوم نہیں)
تعداد کل کلمات	۵۱۷۰

اس طرح «زفان گویا» میں کلمات کی تعداد جن کے معنی بتائے گئے ھیں پانچ ھزار سے زیادہ ھے -

بدر ابراھیم نے «زفان گویا» کی تالیف میں جن فرھنگوں سے مدد لی ھے وہ ھیں «لغت فُرس اسدی» ، «فرھنگ‌نامہ فخرقواس» ، «رسالہ نصیر» اور «فرھنگ فردوسی» ـ ان کے علاوہ چند دوسری فرھنگیں بھی اس کے سامنے تھیں جن کے نام نہیں دئے ھیں بلکہ ان کی طرف صرف فرھنگنامہ کہکر اشارہ کیا ھے لیکن مولف صرف نقل کرنے پر اکتفا نہیں کرتا ، بلکہ تحقیق سے بھی کام لیتا ھے ـ دیباچے میں اس نے صاف لکھا ھے : «میں نے جو کچھ جانا ، دیکھا اور سنا ھے ان سب کو درست کر کے صحیح معنی کے ساتھ لکھا ھے ـ» یہی وجہ ھے کہ وہ فرھنگ نگاروں کے اختلافات کو بیان کردیتا ھے ، چند مثالیں ملاحظہ ھوں :

اوزد - کارزار و در رسالهٔ نصیر احمد ، کاو ، درفردوسی کوشیدن را گویند و بعضی گویند جنگ کردن بمبارز است -

توز - بواو پارسی، حاصل کننده چنانکه گویند: « کین توز است » و فخر قواس گوید: آنچه از کسی بکسی رسیده باشد باز باو رسانیدن -

خاد - غلیواز در فرهنگنامه است ، و در اسدی بذال معجمه زغن یعنی کوئل و خادر ، نیز گویند بزیادت رای مهمله -

فغ - دوست و معشوق و بت تراشیده ، و در فردوسی است بت رنگین ، و در زبان فرغانه صنم و بت باشد -

گوپال - با واو پارسی ، گرز ، و اسدی و فردوسی گوید (کذا)تخت آهینن و چوبین باشد -

میزد - مجلس خانه و عشرت گاه و مهمانی ، و در فردوسی است مهمان خانه -

هف - بفتری یعنی کارگاه بافنده ، و فخر قواس گوید : هف چوبی است در بافتن بر جامه زنند -

بعض کلمات کے معنی لکھتے وقت سہواً ایک لغت نویس کا قول دوسرے لغت نویس کی طرف منسوب کردیتا ہے ، مثلاً ، لغت ' پازند ، کے بارے میں لکھا ہے کہ « کتاب مغانست و اسدی گوید صحف ابراهیم علیه السلام و گویند آن تفسیر زند است » حالانکہ اسدی نے صرف اتنا لکھا ہے : « پازند اصل کتابست و ابستا گذارش »[1] - البتہ « معیار جمالی » نے ' زند ' کے تحت یہ لکھا ہے : « زند تفسیر پازند است و پازند کتابیست از صحف ابراهیم علیه السلام[2] » - بدر ابراہیم نے یا تو « معیار » سے نقل کردیا ہے یا کسی دوسری فرہنگ سے جس نے غلطی ایجاد کی ہے -

« لغت فرس » اور « معیار جمالی » میں لغات کے تلفظ نہیں بتائے گئے ہیں ، یہاں تک کہ « معیار » میں کلمهٔ گراز[3] کے کئی مختلف معنی لکھے گئے ہیں ، لیکن ، گاف ، کے اُس اختلاف حرکت کو جس کی وجہ سے معنی میں اختلاف پیدا ہوتا ہے ، ظاہر نہیں کیا گیا ہے - دوسری فرہنگوں کا بھی جو بدر ابراہیم کے پیش نظر تھیں ، شاید یہی حال ہوگا - وہ اس کیفیت کو عیب سمجھتا ہے اور اپنے دیباچے میں اس نقص کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے : « از بی زبری و زیری زیر و زبر » - اس کے باوجود « زفان » میں ایسے کلمات کی

---

۱ چاپ عباس اقبال ص ۱۰۰

۲ ایضاً ص ۱۵۹ - ۱۶۰

۳ چاپ صادق کیا ص ۱۴ ، ۸۴

تعداد بہت زیادہ نہیں جن کے صحیح تلفظ بتائے گئے ہوں۔ اس کام کو بڑے پیمانے پر انجام دینے کا سہرا محمد حسین تبریزی مولف « برہان قاطع » کے سر ہے۔ « زفان » میں سے چند ایسے کلمات ذیل میں بطور نمونہ پیش کئے جاتے ہیں جن کے تلفظ بتائے گئے ہیں۔

ایمد - بکسر همزه و فتح میم، سپار ' و آن آهن پاره ایست که بدان زمین زراعت کنند۔

تورنگ۔ تدرو، بعضی بضم تا و واو فارسی گویند و بعضی بواو عربی۔

خفج - بسکون فا و جیم فارسی و آن گرانی بود که در خواب مردم را فرو گیرد، به تازی کابوس گویند -

دژخی۔ بفتح دال و بلغتی مکسور دال گرفته اند، و در فرهنگنامه است بندبان۔

روان - جان و بعضی بفتح ' را ، گفته اند۔

زکاب - سیاهی که بدان بنوسیند و بعضی بضم ' زا ، گویند۔

ز هشت۔ نفس یعنی دم' بکسر ' ها ، گویند۔

سرف - دردگلو که از سرفه بود ، و اصح بضم سین است۔

گراز - بکسر گاف ، بیل است که آلت برزگری است۔

گراز - بفتح گاف ، کوزهٔ سرتنگ۔

گراز - بضم گاف ، تپش بود سخت در تن که زنان را بوقت ولادت بیشتر بود۔

بدر ابراہیم نے دیباچے میں اپنی روش کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ میں نے طوالت سے پرہیز کیا اور کوتاہی و اختصار سے کام لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں اُس نے معانی بتانے میں « لغت فرس » کی پیروی کی ہے ، اسناد پیش کرنے میں اسدی کی تقلید نہیں کی۔ پوری کتاب میں صرف گیارہ بیت ہیں جو بطور سند پیش کی گئی ہیں۔ البتہ کہیں کہیں الفاظ سے جو محاورے بنتے ہیں اُن کو مثال کے طور پر جملوں میں استعمال کرکے دکھایا ہے۔ ذیل میں وہ ابیات درج ہیں جو « زفان » میں سند کے طور پر نقل ہوئے ہیں:

(۱) کلمۂ ' بید ، کے تحت :

این پنج در ختست که می نآرد بار   بیدو بده و سرو و سپندان[۱] و چنار

(۲) لغت ' زلیفن ، کے تحت :

از لب تو مر مرا هزار اُمیداست   و از سر زلف تو مرا هزار زلیفن

(۱) فرهنگ جهانگیری - سفیدار

یہ بیت فرخی[۱] کی ہے اور «لغت فرس» میں بھی موجود ہے ، اور اسی لفظ کی سند میں پیش ہوئی ہے -

(۳) ' فروردین ، کے تحت :

ز فروردین چو بگذشتی مه اُردی بهشت آید
همان خرداد و تیر آنگه که مردادت همی آید
پس از شهریور (مه) مهر و آبان آذر و دی دان
ز بهمن جز (؟) اسفندارمذ ماهی بیفزاید
ز فردردین ربیعی دان تا شهریورش آنکه
ز مهرش تا باسفندار جمله از خریفش دان

(٤) ' خینور ، کے تحت :

بپول خیـنور که چون تیغ تیز
که دادست هم نام و هم رستخیز (؟)

(٥) ' ختنبز ، کی سند میں :

با فراخی ست ولی تنگ همی زید
آنجاست که چنو هیچ ختنبز نبود (؟)

(٦) ' رنده ، کے تحت :

کرد گار امشب رندی ده جهان را خوش تراش
ناکه از قومی که هم ایشان وهم ما تیشه ایم (؟)

(۷) ، ینمور ، کی سند میں - سوزنی گوید :

من این ینمور خود را وقف کردم
علیٰ صبیانکم یا ایهاالناس

کتاب میں صرف یہی ایک شعر ہے جس کے مصنف کا نام بتایا گیا ہے ، ورنہ باقی شعروں میں کسی کے بھی مصنف کا نام نہیں لیا گیا ہے -

(۸) ' شبستان ، کی سند میں :

من ناله کنان زغم همه شب او خفته بناز در شبستان

---

(۱) لغت فرس چاپ طهوری سال ۱۳۳٦ ش ، تهران صفحه ۱۵۴ میں اس کو عنصری کا بتایا گیا ہے مگر چاپ عباس اقبال میں متن میں فرخی کا اور حاشیے میں عنصری کا بتایا ہے - لیکن فی الحقیقت یہ فرخی کا ہے اور اس کے دیوان (چاپ سیاقی ص ۲٦۹) میں موجود ہے -

(۹) 'تشرین' کے تحت:

دو تشرین و دوکانون وپس آنگه — سباط آذار و نیسان و ایارست

«زفان گویا» کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جا بجا فارسی الفاظ کے 'ہندوی' معنی بھی بتائے گئے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولف نے یہ لغت ہندوستان میں ہندوستانی فارسی خوانوں کے استفادہ کی غرض سے لکھی اور اپنے متقدمین فرہنگ نویسوں یعنی فخر قواس اور مولانا رفیع کی پیروی کی[1]۔

ذیل میں اُن ہندوی الفاظ کی فہرست دی جاتی ہے جو «زفان» میں استعمال کئے گئے ہیں۔ ان الفاظ کے پڑھنے میں بڑی دشواری ہوئی ہے بلکہ بعض الفاظ تو صحیح طور سے پڑھے نہیں جا سکے کیونکہ ان میں سے زیادہ تر جانوروں اور نباتات کے نام ہیں جو اُس عہد میں مقامی طور پر رائج ہوں گے اور اب ہمارے کان اُس سے آشنا نہیں ہیں۔ کتاب کی قدیم طرز تحریر کی وجہ سے بھی اُن کا ٹھیک سے پڑھنا دشوار ہے۔ اُردو لسانیات کے لحاظ سے ان الفاظ کا مطالعہ البتہ مفید ہوگا: (یہ فہرست تمام الفاظ پر حاوی نہیں ہے)۔

آکاس بیل، ابرک، ادرک، اٹنگن، ارہر، اسکندھ، ادھی، السی، اجھارہ (؟)

باندوت (؟) بان، بجلی، بوکر، بٹیر، بیری، بروٹھ (؟)، بندتکر (؟)، بتیرہ (؟)

بھنکار، بھونرا، بھالا، بھیر، بھواو (؟)، بھلاوہ،

پالک، پت، پٹسن، پکھا، پوٹا (حوصلۂ مرغ)، پھرکی (فرفرہ)،

پھٹکری، پھین، تُلسی، تالو، تتر، تہورا، تہو، تھوھڑ

جابتری (جاوتری)، جانپھل، جوسرہ (؟)، جانواسہ، جاسیرہ (؟)، جنولائی، جھجھرک (پرستو چڑیا)

جھنکال (جھنکھاڑ یعنی بارہ سنگھا)، جھیاری (؟)

چکال، چلنی، چوکہ، چکر، چینہ (غلہ)، چیتا، چھری (؟)

دھاوا (دوا کا نام)، دھتورا، دھنیا، دھمیاھا، درانتی

رائی، رانتی (؟)، رُتی (لاجورد)، رنبا (زمیں کھودنے کا آلہ)

ساجی (؟)، سانڈی، سرتھو، سمندر سوکھ، سینہڑ، سنداسی (؟)،

---

[1] دیکھئے پنجاب میں اردو ص ۲۷۳

سیوال (؟)، سہرا، سیسہ، سہج، سنجی (سینجی)، سجھانی (؟)
کانس، کانو (؟)، کچور، کچھوا، کاتھی، ککری، کنکنی (؟)، کدو، کدل (؟)، کلونجی، کندسر (؟)، کنوار، کنیر، کنول، کوجه (؟)، کونکلو (شلجم کے معنی میں[1]) کونپل، کوئل، کیکڑا، کیلا کواتھہ (؟)، کولھو، کونجلی (؟) کوسی، کھار، کھوکر، گدگدی، گلا، گوہ، گوکھرو، گھیر، گھنٹی، گھیلا (؟)، گوپھن
لاوا، لوت (؟)، لوتک (؟)، لونک، لٹو، لٹھ، اوھچن
مائین، مجیٹھ، موتھا، ملائی، ملھٹی، موٹھ، مورنو (؟)، موسکھا (؟)، میتھی، مکھاھل (؟)، نواکھیر۔
ھتھوڑا، ھرتا، ھلوتی (ھل چلائی ھوئی زمین)، ھنوپ (؟)، ھیرا، ھرتال (دوا)

توضیحات

زُفان : بالضم بمعنی زبان، قدیم، زمانے سے فارسی میں رائج ھے۔ لیکن ساتھ ھی زبان کا لفظ بھی استعمال عام میں تھا۔

زفان گویا : نسخۂ «زفان گویا» کے مقدمے اور مخطوطے کے سرورق پر اس کا عنوان «زفان گویان جہان پویان» ملتا ھے۔ لیکن اس کے علاوہ جہاں جہاں اس کتاب کا ذکر آیا ھے وھاں «گویان پویان» کے بجائے «گویا و پویا» ھے۔ «مؤید الفضلا» میں پچیسوں بار فرھنگ مذکور کا نام «زفان گویا» آیا ھے۔

بدر ابراھیم : حافظ محمود شیرانی مرحوم کم ازکم دو بار «زفان» کے مولف کا نام اس طرح لیتے ھیں :

> مولانا رفیع المعروف به حاجب خیرات نے ۷۷۳ میں «دستور الافاضل» اور ملا رشید برادر جد جامع «شرف نامه منیری» نے «زفان گویا» قاضی بدر الدین محمد دھلوی نے ۸۲۲ ھ میں «ادات الفضلا»...
>
> (پنجاب میں اردو ص ۲۷۳)

«زفان گویا» از مصنفات ملا رشید (پدرابراھیم) برادر جد جامع شرف نامۂ منیری»
(ایضاً ص ۲۸۱)

---

۱ پنجاب میں اردو (ص ۲۴۲ - ۲۴۳) میں اس کو (بحواله شرف نامه) کانگلو پڑھا گیا اور پنجاب میں آج بھی شلجم کو اسی نام سے پکارتے ھیں۔

شیرانی صاحب کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک مولف «زفان» کا نام ملا رشید تھا جو ابراہیم کا باپ تھا۔ لیکن خودکتاب کی دو جگھ کی اور «فرہنگ جہانگیری» کے مقدمے کی شہادت پر مولف کا نام بدر ابراہیم بڑی حد تک قرین قیاس ہے - کیا عجب ،بدر، پدر پڑھ لیا گیا ہو -

فرہنگ نامۂ قواس : اس کے مولف مولانا فخر الدین مبارک غزنوی قواس یا کمانگر ہیں جو علاؤ الدین خلجی (۶۹۵ - ۷۱۵) کے دور کے ادیب و شاعر ہیں اور اس لحاظ سے ہندوستانی فرہنگ نگاروں میں سب سے مقدم ہیں - اور اب تک کی دریافت شدہ فارسی فرہنگوں میں ان کی کتاب « لغت فرس » اسدی کے بعد آتی ہے - مولانا فخر کی شخصیت بڑی ممتاز تھی چنانچہ « تاریخ فیروز شاہی » اور «تاریخ فرشتہ» دونوں میں ان کا ذکر آیا ہے- «فرہنگ نامہ» ہندوستان میں فارسی لغات کا سنگ بنیاد ہے - اس کی اہمیت یوں اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ فارسی الفاظ کی تشریح کرتے وقت بعض موقعوں پر مصنف نے ہندی الفاظ دے دیئے ہیں- مولانا کی تقلید میں بعد میں اس طرح کی متعدد فرہنگیں لکھی گئیں جن میں ایک « زوان گویا » بھی ہے - اس فرہنگ کی غیرمعمولی اہمیت کی طرف متوجہ[1] کرنے کا سہرا ہمارے ملک کے مایۂ ناز محقق پروفیسر محمود شیرانی مرحوم کے سر ہے - اس کتاب کا ایک نسخہ[2] ایشیاٹک سوسایٹی بنگال کے کتاب خانے میں محفوظ ہے -

سال تالیف : حافظ محمود شیرانی مرحوم کے پہلے بیان کی روشنی میں یہ طے کرنا پڑے گا کہ « زفان گویا » « ادات الفضلا » سے مقدم ہے - یہ بیان دراصل ان نمایندہ فرہنگوں کا ترتیب تاریخی کے ساتھ ہے جو « فرہنگنامہ قواس » کے تتبع میں لکھی گئی تھیں - ان میں « زفان » کا ذکر « ادات » کے پہلے ہے اور یہی اس کے تقدم کا ثبوت ہے ، « مؤید الفضلا » کے حسب ذیل بیان سے بھی اسی طرح کا قیاس کیا جاسکتا ہے :

> اگب : بالفتح با کاف فارسی، رخسارہ کذا فی « زفان گویا » و در « ادات الفضلا » از اسلاف ہمچنین معلوم می شود کہ معنی این لفظ بفارسی رخسارہ کذا فی « زفانگویا » و در «ادات الفضلا » نیز آوردہ شد - (ج ۱ ص ۱۳)

[1] دیکھئے پنجاب میں اردو ص ۲۷۲ - ۲۷۳، جہاں « موید الفضلا » کی مدد سے انھوں نے متعدد ھندی لفظوں کی مثالیں پیش کی ہیں -

[2] کیٹلاگ (ذخیرہ کرزن) ص ۳۶۸ - ۳۶۹ -

اس بات کے تسلیم کر لینے کے بعد «زفان گویا» کی تالیف ۸۲۲ کے پہلے مسلم ہوجاتی ہے اور یہ حقیقت بھی ہے اس لئے کہ پروفیسر شیرانی کے بقول مولف «زفان گویا» «شرفنامہ منیری» کے دادا کا بھائی تھا - «شرفنامہ» کی تکمیل ۸۷۹ کے قبل ہوئی۔ ظاہر ہے دادا اور پوتے کی عمروں میں ۵۰ سال سے زیادہ کا فرق تصور کرنا چاہئے اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب «زفان گویا» کی تاریخ ۸۲۲ھ سے پہلے تسلیم کی جائے -

ممکن ہے کوئی صاحب پروفیسر شیرانی کے پہلے بیان میں ۷۷۳ هجری کو جو «دستورالافاضل» کی تاریخ تالیف ہے، «زفان گویا» کی بھی تاریخ سمجھ لیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے اس لئے کہ دوسرے بیان میں کوئی تاریخ نہیں - اگر ۷۷۳ اسکی تاریخ ہوتی تو حسب معمول یہاں بھی درج کی جاتی -

کلمہ گواز کی صورت کو بگاڑ کر شمس فخری نے گراز بنا دیا ہے، اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ ڈاکٹر صادق کیا کے پیش نظر «معیار جمالی» کے تمام نسخوں میں «گواز» کی جگہ «گراز» ہے، اور لفظ دیگر کے ساتھ آیا ہے اور ان امور کا تقاضا ہے کہ گراز ہی کو صحیح قرأت قرار دیا جائے مگر «فرہنگ جہانگیری» (ج ۲ ص ۲۲٦) میں «گواز» کے ذیل میں شمس فخری کا وہی شعر درج ہے (جس میں «معیار جمالی» کے تمام نسخوں میں «گراز» ہے) مگر یہاں گراز کے بجائے گواز ہے - اس سے اتنا تو ثابت ہی ہوجاتا ہے کہ کم از کم وہ نسخہ جو صاحب «فرہنگ جہانگیری» کے پیش نظر تھا اس میں گواز تھا - اور اس لئے شمس فخری پر الزام کچھ ہلکا ہوجاتا ہے -

«زفان گویا» جن چھ فرہنگوں کا ماخذ بتائی گئی ہے، ان کے علاوہ ایک «فرہنگ قنیتہ الطالبین» تالیف قاضی شہ ہے - اس مولف نے «زفان گویا» سے بہت کافی استفادہ کیا ہے جسکی تصدیق «مویدالفضلا» کے صفحات ١٦، ٢٢، ٧٩، ٨٣، ١٤٢، ٣١٨ (ج ١) وغیرہ سے ہو سکتی ہے -

اوزد = کارزارالخ: اسدی نے «لغت فرس» (چاپ عباس اقبال ص ۸۵) میں لفظ آورد کے یہ معنی دئے ہیں :

جنگ کردن است بمبازرت و گروهی گویند میان دو مبارز است - فردوسی گفت :

نهادند آوردگاهی بزرگ دو جنگی بکردار ارغنده گرگ
بآوردگه شد سپه پهلوان بقلب اندرون باگروه گوان

« موید الفضلا » ص ۲۵ پرآورد کے ذیل میں ہے :

ضد برد و کارزار و حمله گاه جنگ بمبارزت و کوشش تمام و در« ادات »
(بفتح و ضم واو) برای معانی مذکور آمده است غیر معنی اول -

اس سے ظاہر ہے کہ ، اوزد ، دوسری فرہنگوں میں آورد ہے - لیکن اس لفظ کی قرأت معین کرتے وقت پہلوی زبان کا مصدر اوژتن بمعنی کشتن بھی پیش نظر رکھنا چاہئے - ممکن ہے « آورد » اوژت » (بمعنی کشت) کی ترقی یافتہ شکل ہو -

گوپال - با واو پارسی گرز واسدی و فردوسی گوید تخت آهنین و چوبین باشد :
« مویدالفضلا » (ج ۲ ص ۱٤٦) نے « زفان گویا » کے حوالے سے یہ عبارت اس طرح نقل کی ہے :

نیز گرز و چقماق در هندی و فارسی گویند تخت آهنین و چوبین باشد
کذا « فی زفان گویا » -

« مویدالفضلا » میں عبارت غلط چھپی ہے - « هندی و فارسی » یقیناً « اسدی و فردوسی » کی جگہ غلط لکھ گئے ہیں - لیکن « زفان گویا » کی اصل عبارت میں گوید کی جگہ گویند ہونا چاہئے - اسدی کے الفاظ یہ ہیں :

گوپال تخت[1] آهنین بود تازیش عمودست - فردوسی گفت :

بپا آورد زخم گوپال من نراند کسی نیزه بر یال من

(چاپ پاول هورن ص ۷۹)

ابن پنج درخت الخ : یہ بہت « فرهنگ جهانگیری » (ج ۱ ص ۲۸۹) میں لفظ « پده » کی توضیح کے سلسلے سے درج ہے - اس میں سپندان کے بجائے سپیدار ہے اور یہی صحیح ہے اس لئے کہ سپیدار ایک درخت کا نام ہے جس میں پھل نہیں آتا ، سپندان میں پھل آتا ہے ، اس کو درخت کے مقابلے میں پودا کہنا زیادہ مناسب ہے -

خینور : « مجمع‌الفرس سروری » ج ۱ ص ٤۳ میں ہے :

« خینور (بوزن کینه‌ور) پل صراط را گویند - و بجیم نیز آمده » -

پھر ص ٤۳۵ پر ہے :

« خنپور (بضم خاء و بای فارسی و سکون نون) قیامت باشد ... و در

[1] لغت فرس چاپ عباس اقبال ص ۲۲۷ گوپال لخت آهنین بود الخ - حاشیے میں دو نسخے اور ہیں مگر دونوں میں تخت کے بجائے لخت ہیں -

«اداۃالفضلا» خنیور (بضم خاوکسر نون و فتح واو) به نظر رسیده»
برهان قاطع» (ج ۲ ص ۷۷۸) میں ہے :
«خنیور (بروزن حلی‌گر) قیامت و پل صراط را نیز گویند ... و بمعنی
اول بتقدیم یا بر نون هم آمده»

ختنبر : با فراخی ست ولی الخ -

«مجمع‌الفرس» (ج ۱ ص ۴۳۰ - ۴۳۱) میں یہ بیت کسی قدر فرق کے ساتھ اس لفظ کی سند میں نقل ہے اور اس کو ابوالعباس کی طرف منسوب کیا گیا ہے - مصنف لکھتا ہے :

«ختنبر» کسی را میگویند که اورا چیزی نباشد و اظهار داشتن کند
مثالش، ابوالعباس گوید :
با فراخی است و لیکن بستم تنگ زید او چنان شد که چنان هیچ ختنبر نبود
کذا فی «التحفه» - اما بخاطر این ضعیف می رسد که از این بیت عکس معنئی که صاحب «تحفه» گفته مستنبط میشود، و این بیت حکیم فرخی مؤید آن معنی است :
بد انسان که هستی چنان می نمای مزن هرزه لاف و ختنبر مباش»

زفان کے هندی (اردو) الفاظ : ۱۳۳ الفاظ کی یہ فہرست «زفان» کے زیر نظر نسخے کی رو سے تیار ہوئی ہے - مگر صاحب «مویدالفضلا» کے پیش نظر جو نسخہ تھا اس میں الفاظ کچھ نئے تھے کیونکہ اس میں بعض ایسے لفظ ہیں جو اس فہرست سے خارج ہیں - «پنجاب میں اردو» (ص ۲۸۱) کے حسب ذیل الفاظ (جو «زفان گویا» کے ہیں اور «مؤید» کی رو سے متعین ہوئے ہیں) اس فہرست سے خارج ہیں :

کانک، پھال، پیتل، اکروت، باندرپوری، برمھیں، باچھڑ، هل، هری، هانکه (هانگه) اونٹی (یا رونٹی)[1]، بھتپل، کھچری، مورلر، اوند، ڈیڈس، سنکه، جیٹھ کھر -

چند لفظ «مؤید الفضلا» میں اور ہیں جو «پنجاب میں اردو» میں شامل نہیں، مثلاً تگر (ص ۷۹)، اڈہ (ص ۱۳۸)، اڈا (ص۲۰۳)، لوند (ص ۲۱۰)، کنکر (ص ۳۳۷)، گریالا، املتاس، باندر، ککڑی[2] (ص ۳۵۷) وغیرہ -

---

۱ ۔ ممکن ہے فہرست کا لفظ راتی ہی ہو - «پنجاب میں اردو» کے دو لفظ کیکرو اور بھنور فہرست میں غالباً کیکڑا اور بھونرا ہیں -

۲ فہرست میں ککری ہے -

اخلاقیات کا ارتقاء*

از

البرٹ شوائتسر

وسیع معنوں میں اخلاقیات اچھے برتاؤ کے ساتھ ہماری دلچسپی اور فکرمندی سے عبارت ہے۔ ہم اپنے کو نہ صرف اپنی ذاتی فلاح کے سلسلہ میں ذمہ‌دار سمجھتے ہیں بلکہ دوسرے افراد اور پورے انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے ذمہ‌دار تصور کرتے ہیں۔ دوسروں کے ساتھ یہی وابستگی اور یگانگت کا تصور اخلاقیات کے ارتقاء کا پہلا مرحلہ ہے۔

قدیم انسانوں کا حلقۂ اخوت و یگانگت ان لوگوں تک محدود رہتا ہے جن سے خون کا رشتہ ہوتا ہے یعنی اس کے قبیلہ کے لوگ جو اس کے لئے ایک خاندان کے افراد کا حکم رکھتے ہیں۔ یہ بات میں اپنے ذاتی تجربہ کی روشنی میں کہہ رہا ہوں۔ میرے اسپتال میں قدیم انسانی معاشروں کے افراد بھی ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایسے فرد سے جو اگرچہ اسپتال میں داخل ہوتا ہے لیکن مجبور نہیں ہوتا، جب میں کبھی کسی چار پائی سے لگے ہوئے مجبور مریض کی کوئی خدمت انجام دینے کے لئے کہتا ہوں تو وہ اس وقت تک میری بات ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتا جب تک کہ مریض اسی کے اپنے قبیلہ کا نہ ہو۔ اگر مریض اس قبیلہ کا نہیں ہوتا تو وہ مجھے صاف جواب دیتا ہے کہ « یہ میرا بھائی نہیں ہے »۔ پھر نہ ترغیب کام آتی ہے اور نہ ترھیب۔

جب انسان اپنے اور دوسروں کے ساتھ اپنے برتاؤ کے بارے میں سوچنا شروع کرتا ہے تو اسے فوراً اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ سارے انسان اس کے اپنے بھائی اور پڑوسی ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں سارے انسانوں کے بارے میں جن سے اس کا رابطہ ہو اپنے کو ذمہ‌دار سمجھنے لگتا ہے۔

دوسروں کے سلسلے میں ذمہ‌داری کا تصور مکمل یا ناقص شکل میں مختلف معاشروں میں مختلف زمانوں میں پیدا ہوا، چین میں لاؤزی (م: ٦٠٤ ق م)، کنفوشش

(*) اردو ترجمہ از ڈاکٹر محمد عبدالحق — البرٹ شوائتسر نے یہ مقالہ فرنچ اکیڈمی آف مارل اینڈ پولیٹیکل سائنس میں پڑھا تھا مسز کارایٹن اسمتھ نے اس کا انگریزی ترجمہ کیا جو « امیریکن ریویو » جولائی ١٩٦٠ع میں شائع ہوا۔۔ یہ ترجمہ اسی انگریزی ترجمہ سے کیا گیا ہے۔

(۵۵۱ ـ ۴۷۹ ق م)، مینگ زی (۳۷۲ ـ ۲۸۹ ق م) اور چیانگ زی (چوتھی صدی ق م) نے اس تصور کو پیش کیا ـ آٹھویں صدی عیسوی کے اسرائیلی پیغمبروں نے بھی جن میں عاموس، ھوسیع اور یسعیاہ پیش پیش ھیں، اس تصور کی تبلیغ کی ـ مسیح اور سینٹ پال نے اس تصور کو اس طرح پیش کیا کہ پوری انسانیت کے سلسلے میں اخلاقی ذمہ‌داری کا احساس مسیحی اخلاقیات کا جزء لاینفک قرار پایا ـ

ھندوستان کے بڑے مفکرین کے ما بعد الطبیعیاتی نظریۂ وجود میں انسانی برادری کا تصور داخل تھا ـ اس گروہ میں برھمن، عام ھندو اور بدھ سبھی یکساں شامل ھیں ـ مگر ان مفکرین کے لئے اپنے نظام اخلاق میں انسانی برادری کے تصور کو صحیح مقام دینا مشکل تھا، کیونکہ وہ امتیاز اور تفریق کی ان دیواروں کو نہیں ڈھا سکے جنھیں روایات نے انسان اور انسان کے درمیان کھڑا کردیا تھا ـ

زردشت بھی جو ساتویں صدی ق م میں گذرا ھے، انسانیت کبریٰ کی برادری کے تصور تک نہیں پہنچ سکا، کیونکہ وہ ان افراد میں جو خدائے نور «اُرمزد» پر ایمان لائے تھے اور ان منکرین میں جن کو شیطان نے بہکا دیا تھا، فرق کرتا تھا ـ اسی کا نتیجہ تھا کہ اُرمزد کو ماننے والے اس کے نہ ماننے والوں کو اپنا دشمن سمجھتے تھے، اور ان کے خلاف جنگ کرتے تھے ـ اس واقعہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات یاد کرلینی چاھئے کہ ماننے والوں کا گروہ (Bactrian) قبیلہ سے تھا، جو «حضری» تھے اور اطمینان و سکون کے ساتھ زندگی گذارنا چاھتے تھے، اور نہ ماننے والے بدوی تھے، ریگستان میں رھتے تھے، اور لوٹ مار کرکے زندگی گذارتے تھے ـ

افلاطون، ارسطو، اور کلاسیکی یونان کے دوسرے مفکرین کے پیش نظر صرف یونان کے آزاد باشندے تھے، جو محنت اور مشقت کے کاموں سے بےنیاز تھے ـ یونان کے دوسرے باشندے جو آزاد شرفاء کے گروہ میں داخل نہیں تھے، دوسرے درجے کے انسان قرار دئے جاتے تھے، جن کی فلاح و بہبود کے بارے میں فکرمندی کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی ـ

یونانی فکر کے دوسرے دور میں رواقیت اور لذتیت کو عروج حاصل ھوا اور انسانی مساوات و ھمدردی کے تصورات ابھرے ـ ان تصورات کے پیش کرنے والے رواقی اور لذتی مفکرین تھے، جن کا داعی اعظم پنٹیاس رواقی تھا، پنٹیاس دوسری صدی ق م میں گذرا ھے، وہ انسان دوستی کا پیغامبر تھا ـ اگرچہ ان مفکرین کا انسانی

.ری کا تصور عام نہیں ہوسکا لیکن یہ واقعہ کہ فلسفہ نے پہلی بار انسانی برادری کے
یل کو ایک عقلی تصور کی حیثیت سے اپنایا، مستقبل کے لئے بڑی اہمیت کا حامل تھا -
اس تصور کو عملاً وہ مقام حاصل نہ ہوسکا جو اسے اصولاً حاصل ہے - زمانۂ
ال تک اس تصور اور ان تصورات میں جو نسل، مذہب، اور قوم کی تفریق اور امتیاز پر
نم ہیں، مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش جاری رہی ہے - ان تفریقی تصورات و رجحانات کی
جہ سے ایک انسان دوسرے انسان کے لئے اجنبی بن جاتا ہے - اگر نفرت کے جذبات نہ بھی
ہوں تو بھی بے تعلقی کا احساس ضرور موجود ہوتا ہے- جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک گروہ،
زم یا نسل کا انسان کسی دوسرے انسان کے سلسلے میں کوئی زمہداری محسوس نہیں کرتا -

اخلاقیات کے ارتقاء پر عالم مادی کے بارے میں انسانی نظریات نے بڑا گہرا اثر ڈالا ہے - دنیا کے بارے میں اثباتی نظریات دنیا اور دنیا کی زندگی میں دلچسپی لینے کی پرزور دعوت دیتے ہیں- اثباتی نظریہ ہمارے فطری جذبات کی تائید کرتا ہے - سلبی نظریہ ان کی تردید کرتا ہے - اثباتی نظریہ دنیاکو اپنا گھر سمجھنے کا احساس دلاتا ہے، سرگرمی عمل اور فعالیت پیدا کرتا ہے - سلبی نظریہ اس دنیا کو مسافرخانہ قرار دیتا ہے، اور انفعالیت کی ترغیب دیتا ہے - حصول « خیر » کے لئے سرگرمی اور فعالیت لازمی ہیں- اثباتی نظریہ اخلاقی ارتقاء کے لئے سازگار فضا پیدا کرتا ہے - سلبی نظریہ اس کی ترقی کے لئے مانع ثابت ہوتا ہے - ہندوستان کے مفکرین اور قرون وسطی اور ابتدائی دور کے عیسائیوں نے سلبی نظریہ کی تبلیغ کی، ان کے برخلاف چینی مفکروں، اسرائیلی پیغامبروں، زردشت، اور نشاۃ ثانیہ اور دور حاضر کے یورپی مفکروں نے اثباتی نظریہ کی اشاعت کی -

ہندوستانی مفکرین کا منفی نظریہ ان کے اس عقیدہ کا نتیجہ تھا کہ حقیقی وجود غیرمادی، ساکت اور خارجی ہے - اس دنیا کی موجودات خیالی، نا پائیدار اور فریب محض ہیں - جس عالم کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں اُن کے لیے اِس کی حقیقت زمان و مکان کے حدود میں غیر مادی عالم کے ایک باطل عکس یا ایک سراب سے زیادہ نہ تھی - اس غیر حقیقی اور وہمی دنیا میں دلچسپی لینا ان کے خیال میں بڑی بھاری غلطی تھی - حقیقی وجود کے صحیح عرفان کے بعد بے عملی (Inacivity) کے سوا کوئی اور طریقۂ زندگی جائز نہیں ہو سکتا -

بے عملی اخلاق کی بالکلیہ نفی نہیں کرتی، انسان جب معاملات دنیا سے احتراز کرتا ہے تو اس سے وہ خودغرضی بھی جاتی رہتی ہے جو مادی دلچسپیوں اور خواہشوں کی وجہ سے اس میں پیدا ہوجاتی ہے، بے عملی کا ایک اور لازمی پہلو عدم تشدد ہے -

برھمنیت ' جین اور بدھ مت کے داعیین اور سمکھیا مکتب فکر کے مفکرین عدم تشدد کو بہت زیادہ اھمیت دیتے ھیں ، اسے اھمسا کہتے ھیں اور عظیم اصول سمجھتے ھیں ـ مگر اھمسا کا تصور نامکمل اور ناقص ھے کیونکہ یہ تصور انسانی خود غرضی کو اگر وہ اپنی نجات کے حصول تک محدود ھو، ناجائز قرار دیتا ھے ـ اھمسا کا اصول محبت اور رحمت کے نام پر اپیل نہیں کرتا بلکہ مابعدالطبیعیاتی نظریہ کے نام پر اُبھارتا ھے - وہ صرف شر سے احتراز کا مطالبہ کرتا ھے ـ خیر کے اثباتی تصور سے جو عمل پیدا ھوتا ھے اس سے اس کو کوئی سروکار نہیں ـ

صرف وھی نظام اخلاق فطری اور مکمل ھو سکتا ھے جو دنیا کے اثباتی تصور سے وابستہ ھو ـ گوتم بدھ نے برھمنوں کے سرد اور بے روح نظریات کے خلاف جہاد کیا اور رحم کی تبلیغ کی ـ لیکن وہ اس خواھش کا پوری طرح مقابلہ نہ کر سکے جو انہیں بے عملی کے تصور کو خیرباد کہنے کے لئے مجبور کر رھی تھی ـ اس خواھش کے سامنے انہیں بارھا جھک جانا پڑا ـ انھوں نے سخاوت کے کاموں سے نہ اپنے کو باز رکھا اور نہ اپنے شاگردوں ھی کو اس سے دست کش ھونے کی تعلیم دی ـ دنیا کے بارے میں اثباتی رجحان ھندوستان میں اخلاق کے پردے میں سلبی نظریہ کے خلاف ھمیشہ نبرد آزما نظر آتا ھے ـ ھندوازم میں جو برھمنیت کی مصلحت پرستی کے خلاف ایک مذھبی تحریک ھے اثباتی نظریہ کو بے عملی کے تصور کے بالمقابل جگہ دی گئی ھے چنانچہ « بھگوت گیتا » میں ان دونوں تصورات کو ھم آھنگ کرنے کی کوشش ملتی ھے ـ

اگر انسان کو یہ یقین دلایا جا سکتا ھے کہ دنیا میں وہ صرف ایک تماشا بین کی حیثیت رکھتا ھے تو اس کو یہ بھی سوچنے کا حق حاصل ھے کہ اس کو ایک فعال اور سرگرم زندگی گذارنی چاھئے ـ فعالیت کو جواز اسی اثباتی رجحان سے ملتا ھے جو اس کی رھنمائی کرتا ھے جو انسان روح عمل سے سرشار ھوتا ھے اور جس کا عمل خدا کی رضاجوئی کے لئے ھوتا ھے ، اس کو اپنے عمل کا ایسا ھی حق حاصل ھے جیسا کہ کسی دوسرے کو بے عملی کا ـ دور حاضر کے ھندوستانی مفکرین نے نظریۂ عمل کو بڑی رعائتیں دی ھیں ـ وہ اس نظریہ کا جواز « اپنیشد » سے پیش کرتے ھیں جو صحیح ھے کیونکہ ھندوستان کے قدیم آریوں کی زندگی ، جیسا کہ « ویدوں » سے معلوم ھوتا ھے لذت عمل اور سرور زندگی سے سرشار تھی ـ اس اثباتی تصور کے ساتھ برھمنوں کا منفی نظریہ « اپنیشدوں » میں پہلی بار ظاھر ھوا جو پہلے ھزارہ ق م میں مرتب ھوئے تھے ـ

عیسائیوں نے اپنے ابتدائی دور اور قرون وسطیٰ میں سلبی نظریہ کی تعلیم دی - لیکن ان کی تعلیم اس نظریہ کی انتہا کو نہ پہنچی - دنیا کی نفی کا عیسائی نظریہ ہندوستان کے منفی نظریہ سے مختلف تھا - عیسائی «سابقون» کے لئے دنیا خیالی نہیں بلکہ ناقص تھی، جس کو خدا کی بادشاہت میں تبدیل کرکے مکمل کرنا ان کا ذہنی فریضہ تھا - خدا کی بادشاہت کا نظریہ آٹھویں صدی ق م کے اسرائیلی پیغامبروں نے پیش کیا - عالم مادی کے بطن سے خدائی بادشاہت کے عنقریب وجود میں آنے کی پیشین‌گوئی کر کے حضرت مسیح نے انسان کو اپنی ذات کی تکمیل کی ترغیب دی، جس کے بغیر کوئی فرد آسمانی بادشاہت میں داخل نہیں ہوتا - مادی دنیا سے کنارہ‌کشی کی تعلیم سے وہ یہ چاہتے تھے کہ انسان خیر کے حصول میں زیادہ سرگرم ہو - اگرچہ انہوں نے مادی چیزوں سے ترک تعلق کو جائز قرار دیا لیکن انسانی فرائض سے غفلت کی تعلیم کبھی نہیں دی - ان کے نظام اخلاق میں عمل کے لیے میدان کبھی تنگ نہیں ہوا - عمل کو اپنے سارے حقوق حاصل تھے اور وہ ہر ذمہ‌داری کے لئے مسئول تھا - مسیحی اخلاق کی یہ خصوصیت اسکو بدھ ازم سے ممتاز کرتی ہے جس‌کے تصور محبت میں وہ برابر کی شریک ہے- چونکہ مسیحیت میں عمل کا جذبہ پوری طرح کار فرما ہے اس لئے مسیحی اخلاق دنیا کے اثباتی نظریہ سے کسی حد تک قریب ہے -

عیسائیت کے ابتدائی مبلغین کو یہ یقین تھا کہ دنیا میں خدا کی بادشاہت عنقریب قائم ہونے والی ہے، مگر ان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا - مسیحیت قرون وسطی اور اس سے قبل کی صدیوں میں عجیب حال میں مبتلا تھی - ایک طرف وہ دنیا سے مایوس نہیں ہونا چاہتی تھی دوسری طرف وہ اس یقین سے محروم ہورہی تھی جس سے اسکے سابقون سرشار تھے کہ عنقریب اس‌کہنہ نظام‌کے کھنڈر پر ایک نیا عالم وجود میں آنے والا ہے - نشاۃ ثانیہ سے قبل قرون وسطیٰ میں دنیا کسی پرجوش اور ہمت‌افزا اثباتی نظریہ سے آشنا نہ تھی - نشاۃ ثانیہ کے ساتھ جو اثباتی نظریہ وجود میں آیا مسیحیت نے سولھویں اور سترھویں صدی میں اپنے کو اس سے ہم‌آہنگ کرلیا - تکمیل ذات کے آئیڈیل کے علاوہ جو مسیحی تعلیمات کا ثمرہ تھا، نشاۃ ثانیہ کے اخلاق نے انسانی معاشرہ کی ترقی کے لیے سازگار روحانی فضا اور معاون مادی حالات پیدا کرنے کی کوشش کی - اس کے بعد سے عیسائی اخلاق کو عمل کے لئے ایک مقصد مل گیا، جس‌کی روشنی میں عیسائیت اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ گئی - نشاۃ ثانیہ کے اندر دنیا میں دلچسپی اور سرگرمی کا جو تخیل تھا

جب اس کا اتحاد عیسائیت سے ہوا تو اسکے نتیجہ میں وہ تمدن پیدا ہوا جس میں آج ہم رہتے ہیں اور جس کی حفاظت اور ترقی ہمارا ذاتی فریضہ ہے -

پہلی صدی عیسوی میں سینیکا اپکٹیٹس اور بادشاہ مارکس آرلیاس جیسے رواقی مفکرین نے پنٹیاس کی اتباع میں جو انسانیت دوستی (ہیومنزم) کا موجد تھا محبت کو ام‌الفضائل قرار دیا - ان کا تصور اخلاق چینی مفکرین کے اخلاق سے مشابہہ ہے - ان کے اور چینیوں کے مابین نہ صرف محبت کا اُصول مشترک ہے بلکہ یہ بات بھی دونوں کے یہاں یکساں طور پر پائی جاتی ہے کہ محبت عقل سے پیدا ہوتی ہے اور یکسر «معقول» ہے -

پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں یونان و روم کے اخلاقی آئیڈیل اور مسیحیت کے اخلاقی آئیڈیل میں کوئی فرق نہ تھا - یونان و روم کی تہذیب اور مسیحی تہذیب میں «اتفاق» کے خاصے امکانات تھے لیکن یہ امکانات کبھی واقعہ نہ بن سکے - اخلاقی رواقیت کو کبھی عام مقبولیت حاصل نہیں ہوئی - مزید برآں یہ کہ اس نے عیسائیت پر توہم پرستی کا الزام لگایا کیوں کہ عیسائیت حضرت عیسیٰ پر نزول وحی کی قائل تھی اور اس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک عالم نو عنقریب وجود میں آنے والا ہے - دوسری طرف عیسائیت فلسفہ کے اس دعویٰ کو کہ اسے زندگی میں ہدایت و رہنمائی کا مقام حاصل ہے، باطل سمجھتی تھی - مگر جو چیز یونانی رومی فلسفہ اور عیسائیت کے اتفاق میں دراصل مانع ہوئی وہ یہ حقیقت تھی کہ یونانی رومی فلسفہ دنیا کے بارے میں اثباتی نظریہ کا حامل تھا اور عیسائیت منفی نظریہ کی معتقد تھی - ایسی صورت میں دونوں میں کسی طرح کی مفاہمت ممکن نہ تھی -

بعد میں جب صدیاں گذر گئیں تو مفاہمت کی شکل پیدا ہوئی اور یہ اس وقت ہوا جب کہ عیسائیت نے دنیا کے اس اثباتی تصور کو بڑے جوش و خروش کے ساتھ اپنایا جو یورپی فکر کے لیے نشاۃ ثانیہ کا ترکہ تھا - اسی دور میں عیسائیت کو رواقیت کا علم ہوا اور اسے یہ معلوم کر کے تعجب ہوا کہ مسیح نے محبت کا جو اُصول پیش کیا تھا اسے رواقی فکر میں عقلی بنیادوں پر قائم کیا گیا تھا - اس انکشاف سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ مذہب کے بنیادی عقاید وہ الہامی صداقتیں ہیں جن کی عقل تصدیق کرتی ہے - چنانچہ بعد میں جو اہل فکر پیدا ہوئے وہ عیسائیت اور رواقیت دونوں سے یکساں وابستگی کا اعلان کرتے تھے جیساکہ ایراسمس (Erasmus) اور ہیگو گروٹس (Hugo Grotious) نے کیا -

ایک طرف عیسائیت کے زیراثر فلسفیانہ اخلاقیات کو وہ اہمیت حاصل ہوئی جو اسے پہلے کبھی حاصل نہیں ہوئی تھی، دوسری طرف فلسفہ کے زیراثر مسیحی اخلاقیات

نے یہ سوچنا شروع کیا کہ اس کے نظام فکر کے کون سے اجزاء خود اسکے اپنے ھیں اور کونسی باتیں اسے دنیا سے سیکھنی ھیں۔ اسی فکر کا یہ نتیجہ تھاکہ مسیحیت میں وہ رجحان پیدا ھوا جس نے محبت کے اخلاق کے لیے نا انصافی، بے رحمی اور توھم پرستی کو ناقابل برداشت بنا دیا، تعذیب کو حرام قرار دیا اور جادو اور ٹوٹکے کے ملزمین پر مقدمہ چلانے اور انھیں سزا دینے کی لعنت کو ختم کردیا۔ پھر اسی فکر کا یہ نتیجہ تھا کہ وحشیانہ قوانین کی جگہ انسانی قوانین نافذ ھوئے اور ایسی اصلاحی تحریک کا آغاز ھوا جس کی نظیر دنیا کی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملتی۔ یہ اصلاحی تحریک اُس وقت سے پہلے پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی جب کہ اس حقیقت کی دریافت کا پہلا جوش ابھی ٹھنڈا نہیں ہونے پایا تھا کہ محبت عقل کی عین تعلیم ھے۔

غیر پسندی (Altruism) کی معقولیت کو ثابت کرنے کے لیے ھارٹلے (Hartley)، بیرن ھولباخ (Baron Holbach)، ھلویٹیاس (Helvetius) اور بینتھم (Bentham) نے جو اٹھارھویں صدی کے مشہور فلاسفہ گذرے ھیں، محض یہ ثابت کردینا کافی سمجھاکہ غیر کی محبت افادیت بھی رکھتی ھے۔ چینی مفکرین اور رواقی اخلاقیات کے داعیوں نے محبت کی افادیت تسلیم کی۔ لیکن اسکے ساتھ ساتھ انھوں نے دوسرے اقدار کی اھمیت بھی جتائی۔ اٹھارھویں صدی کے مفکرین کے لیے غیرپسندی سوچی سمجھی خود پسندی (Egotism) سے مختلف نہ تھی۔ اس تخیل کی بنیاد اس بات پر تھی کہ فرد اور معاشرے کی فلاح کی واحد صورت یہ ھے کہ ھر فرد دوسرے افراد کے لئے ایثار کرے۔

کانٹ اور ھیوم دونوں نے اس سطحی خیال کو باطل قرار دیا، کانٹ نے اخلاق کی عظمت کو محفوظ کرنے کے لئے افادیت کو اخلاقی فکر سے خارج کرنا ضروری سمجھا۔ اخلاق کا افادی پہلو اگرچہ ایک کھلی حقیقت ھے لیکن کانٹ اس کا روادار نہیں ھوا کہ اس کو اخلاق کے محرکات میں کوئی جگہ دے۔ حکم قطعی (Categorical Imperative) کے نظریہ کے مطابق اخلاقی حکم مطلق ھے۔ صائب اور غیر صائب کے فیصلہ کا مجاز تنہا انسان کا ضمیر ھے۔ اخلاقی « قانون » کی اطاعت سے جو ھمارے داخل میں ھے یہ یقین بھی پیدا ھوتا ھے کہ ھم محض زمانی و مکانی دنیا کے باشندے نہیں ھیں بلکہ ایک بلندتر عالم روحانی کے شہری بھی ھیں۔

ھیوم نے افادی نقطۂ نظر کی تردید کے لیے تجربی طریقۂ کار اپنایا۔ اخلاقی محرکات کا تجزیہ کرکے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اخلاق محض احساس سے عبارت ھے۔ اس کا

نظریہ یہ تھا کہ فطرت نے ہمیں دردمندی (Sympathy) عطا کی ہے جو ہمیں دوسروں کی مسرتوں ، اندیشوں اور تکلیفوں کو اس طرح محسوس کرنے کے قابل بناتی ہے جیسے کہ وہ خود اپنی ذات پر گذر رہے ہوں - درد مندی دوسروں کے سلسلے میں ذمہ‌داری کا احساس پیدا کرتی ہے - بقول ہیوم انسان ستار کے تار کی طرح ہیں جو ایک ساتھ بجتے ہیں- درمندی کا جذبہ ہی ہے جو ہمیں دوسروں میں دلچسپی لینا سکھاتا ہے ، اور ہر فرد اور پورے معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کرنے پر ابھارتا ہے -

اگر نیٹشے کی کاوش کو نظرانداز کردیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہیوم کے بعد فلسفہ نے کبھی یہ شبہ کرنے کی جرأت نہ کہ اخلاق بنیادی طور پر مودت و رحمت سے عبارت ہے ، اگر یہ صحیح ہے تو سوال اٹھتا ہے کہ کیا اخلاقیات ایثار و ترجیح غیر کے حدود واضح کرسکتی ہے ، کیا وہ خودپسندی اور غیرپسندی کو باہم ملانے میں کامیاب ہوسکتی ہے ، جیسا کہ پہلے افادیت کے علمبرداروں نے کیا تھا -

ہیوم کو اس مسئلہ سے سرو کار نہیں تھا ، اور جن فلاسفہ نے اس کی اتباع کی انہوں نے بھی رحمت و مودت کی بنیاد پر ایثار کے اصول کے نتائج و عواقب پر نہیں سوچا ، شاید ان کو یہ دھندلا سا احساس تھا کہ اس اصول کے عواقب کسی حد تک پریشان‌کن ثابت ہوں گے ، اور یہ حقیقت ہے کہ یہ نتائج کچھ پریشان کن یقیناً ہیں - رحمت و مودت کی بنیاد پر ایثار کا اخلاق « قانون » کی بنیاد پر اٹھائے جانے والے اخلاق کی خصوصیات کا حامل نہیں ہوسکتا ، اس سے صریحاً ثابت شدہ اور واضح طور پر متعین اخلاقی ضوابط مستنبط نہیں کئے جاسکتے ، یہ اصول کلیۃً موضوعی ہے - کسی فرد کو دوسرے افراد کے لیے کس حد تک ایثار کرنا چاہئے ، اس کا تعین یہ نظریہ ہر فرد کے اپنے احساس ذمہ‌داری پر چھوڑ دیتا ہے -

نہ صرف یہ کہ ایثار کا اخلاق متعین اور واضح ضوابط نہیں دیتا بلکہ ایثار کے امکانی صورتوں کو متعین کرکے ان سے مطمئن بھی نہیں ہوسکتا ، جیسا کہ « قانون » کا اخلاق ضوابط کو متعین کرنے کے بعد بالکل مطمئن ہو جاتا ہے - یہ اصول ہمیشہ ناممکنات کی انجام‌دہی کی طرف مائل کرتا ہے ، اور دوسروں کی فلاح میں مشغولیت کو اس حد تک بڑھا دیتا ہے جہاں اپنی زندگی بھی خطرے میں پڑ جاتی ہے - جس غیرمعمولی صورت حال سے ہم ماضی میں گذرے ہیں ان میں بارہا پُرخطر حالات سے دوچار ہونا پڑا ہے - ان حالات میں بہت سے افراد نے دوسروں کی خاطر اپنی زندگیاں قربان کردی ہیں ، عام

حالات میں بھی ایثار کا اخلاق دوسروں کے مفاد کی خاطر اپنے اغراض اور مفادات سے دست کش ہونے کا مطالبہ کرتا ہے ، اگرچہ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اپنے ضمیر کی آواز کو جو ہمارے احساس ذمہداری کی محافظ ہے خاموش کردینے میں کامیاب ہوجاتے ہیں -

ایثار کا اخلاق ہمیں مجاهدوں میں ڈال کر خود هاتھ پاؤں مارنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے - ایسا کم ہوتا ہے کہ فرموں کے مالک کسی حاجت مند شخص کو دوسرے قابل شخص کے مقابلہ میں ترجیح دیں ، لیکن کتنے بڑے ہیں وہ لوگ جو اپنے کو اس کا مجاز سمجھتے ہیں کہ وہ کبھی اپنے کاروبار میں رحمت اور مودت کے اصول کو ملحوظ نہیں رکھیں گے -

ایثار کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس کی روشنی میں ہماری فکرمندی انسانوں تک محدود نہیں رہتی - بلکہ ہم ان ساری ہی جاندار چیزوں کے سلسلے میں اپنے کو ذمہدار سمجھنے لگتے ہیں جو ہم سے کسی نہ کسی طرح متاثر ہوتی ہیں ، سارے جاندار ہمارے ہم سفر ہیں ، کیونکہ وہ بھی ہماری طرح اپنی سعادت کے لیے کوشاں ہیں - انہیں بھی ہماری طرح اذیت کا احساس ہوتا ہے اور وہ بھی ہلاک ہونے سے ڈرتے ہیں -

ہر معقول انسان ہر جاندار شے پر رحم کرنا اور ترس کھانا فطری سمجھتا ہے - مگر آخر فلسفہ یہ کیوں تسلیم نہیں کرتا کہ ہر جاندار شے کے ساتھ ہمارا برتاؤ اس کی مرتب کردہ اخلاقیات کا لازمی جز ہے - وجہ بہت واضح ہے - فلسفہ کو بجا طور پر یہ خطرہ ہے کہ ذمہداری کے دائرے کو بےپناہ وسعت دینے سے اخلاقیات سے یہ رهی سہی امید بھی جاتی رہے گی کہ وہ معقول احکام و ضوابط بھی مرتب کرسکے گی -

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم ان سارے جاندار موجودات سے دلچسپی لینے لگیں جن سے ہمارا واسطہ ہو تو ہم ہر قدم پر کسی نہ کسی کشمکش سے دو چار ہوں گے جو انسانی تعلقات میں پیدا ہونے والے کشمکش سے کہیں زیادہ پریشان کن ثابت ہونگے - ہم کو ہر آن ایسے حالات سے سابقہ پڑتا ہے جو ہمیں دوسرے جانداروں کو نقصان پہنچانے ، اور ان کی زندگی کو متأثر کرنے پر مجبور کردیتے ہیں - ایک کسان اپنے سارے جانوروں کو رکھ نہیں سکتا - وہ صرف ان جانوروں کو رکھ سکتا ہے جنہیں وہ چارہ دے سکے ، اور جن کا پالنا اور جن کی نسل بڑھانا اس کی ضرورت کی آمدنی کا ذریعہ ہو - بہت سے مواقع ایسے آتے ہیں جن میں بعض جانوروں کو قربان کرنا پڑتا ہے تاکہ دوسروں کی جانیں محفوظ ہوسکیں - ایسے مواقع پر کسان ایک من مانی فیصلہ کرتا ہے. سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک جان بچانے کی خاطر کثیر مخلوق کی زندگی قربان کردینے کا

کسی کو کیا حق پہنچتا ہے ؟ ایسے من مانی فیصلے وہاں بھی کرنے ہوتے ہیں جہاں چند جانوروں کو جنھیں مضر سمجھا جاتا ہے ، دوسروں کی حفاظت کے لئے ہلاک کردیا جاتا ہے ۔

ہمیں لازماً سوچنا چاہئیے کہ کیا ہمیں بعض جانوروں کو نقصان پہنچانا یا مار ڈالنا چاہئیے اور ایسا کرکے اپنے کو مجرم بنا لینا چاہئیے ؟ ۔ ہمیں ہر حال میں اس جرم کو دھونے کی کوشش کرنی چاہئیے اور اسکی صورت یہی ہے کہ ہم ہر اس موقعہ کی تاک میں رہیں جہاں ہم کسی زندگی کو بچا سکیں ۔

یہ کتنی بڑی ترقی ہوگی کہ انسان ہر جاندار کے بارے میں رحم کے سلوک پر غور کرے اور کسی بھی جان کو بےپرواہی سے نقصان پہنچانے سے احتراز کرے ۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری تہذیب کی اپنی نظروں میں کوئی عزت ہو تو ہمیں غیر انسانی روایات اور افعال کے خلاف زمانہ کے حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاد کرنا چاہئیے ۔ میں اپنے دور کے صرف دو انسانیت سوز کاموں کی نشاندھی کرتا ہوں جنھیں ہمیں کسی قیمت پر برداشت نہیں کرنا چاہئیے : ایک سانڈوں کا لڑانا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ایک سانڈ موت کے گھاٹ اُتر جائے ، اور دوسرا محض تفریح کی خاطر شکار کرنا ۔

محبت اور رحمت کا وہ ہمہ‌گیر اُصول ہی جس کا تعلق ہر جاندار شے سے ہو ، اخلاق کی تکمیل کرسکتا ہے ۔

اخلاقیات کے ارتقاء میں ایک اور اہم تبدیلی واقع ہوئی ہے ۔ عہد حاضر میں اخلاقیات کو کسی نظریۂ عالم کی امداد نہیں مل سکتی ، جو اس کی تعلیمات کا جواز پیش کرے ۔ ماضی میں اخلاقیات کو یہ یقین تھا کہ جس اخلاق کی وہ تعلیم دے رہی ہے وہ دنیا کے صحیح نظریہ کے عین مطابق ہے ۔ اس یقین پر نہ صرف مذاہب کی بنیاد قائم ہے بلکہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی اخلاقیات کا مدار بھی اسی پر ہے ، اگرچہ ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض نظریات عالم جن کی ضرورت اخلاق کو پیش آئی ان کی حقیقت ایک خوش‌نما توجیہ سے زیادہ نہیں تھی جسے اخلاق نے جنم دیا ہو یا دے رہا ہو ۔ اخلاقیات ارادہ کلی کے ساتھ وہ صفات اور مقاصد منسوب کر دیتی ہے جو خود اس‌کے احساسات اور فیصلوں کو مطمئن کرنےوالے ہوں ۔

اُنیسویں صدی کے دوران تحقیقی کاوشوں کو جن کے پیش نظر معروضی صداقت کی جستجو تھی ، اس حقیقت کا سامنا کرنا پڑا کہ اخلاقیات کو دنیا کے بارے میں کسی گہرے علم سے کچھ فائدہ نہیں ۔ سائنس کی ترقی فطرت کے اعمال و مظاہر کے

صحیح اور واضح تعین سے عبارت ہے - سائنس ہمیں دنیا کی قوتوں کو استعمال کرنے کے قابل بناتی ہے، لیکن وہ ہمیں دنیا کے مقاصد کو سمجھنے کی کوشش سے دست کش ہونے کی دعوت بھی دیتی ہے - دنیا ایک میدان کار راز ہے جس میں ہر ارادہ للحیات (Will-to-live) اپنے آپ سے متصادم نظر آتا ہے - ایک زندگی دوسری زندگی کی فنا سے باقی رہتی ہے - اس نظام عالم میں بلندی کے ساتھ پستی، دلکشی کے ساتھ وحشت، معقولیت کے ساتھ حماقت اور مسرت کے ساتھ الم پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں -

ایثار کا اخلاق مرجھاکر رہ جائےگا اگر اس کی معقولیت کے اثبات کے لیے کوئی نظریۂ عالم پشت پر نہ ہو، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق تشکیک کی وادیوں میں پڑ جائےگا - مگر ایسا ہرگز ہونے والا نہیں -

ابتداء میں اخلاق کو ایک ایسے نظریۂ عالم کی ضرورت تھی جو اسکی تقویت کا باعث ہو - مگر جب سے یہ حقیقت آشکار ہوئی کہ اخلاق کا بنیادی اصول دوسروں کی بہبود کی فکر ہے اس وقت سے اخلاق میں خوداعتمادی پیدا ہوئی اور اسے اپنی انفرادیت کا گہرا شعور حاصل ہوا - ہم اب اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ اگر اپنی ذات اور اپنی دنیا پر غور کریں تو اخلاق کی ابتدا اور اس کی بنیادوں تک رسائی پا سکتے ہیں - ہم کو دنیا کا کوئی مکمل اور اطمینان بخش تصور حاصل نہیں ہے - ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ دنیا کی ہر چیز ذی‌حیات ہے جس طرح کہ ہم ہیں، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ زندگی خواہ جس شکل میں ہو ایک معما ہے - ہمارے علم کا منتہیٰ یہ تصور ہے کہ ہم ایک ہمہ‌گیر پُر اسرار زندگی اور وجود کے حلقہ میں ہیں جو سائنس کی تحقیقات سے بجائے کم پُراسرار ہونے کے اور زیادہ پُر اسرار ہوتی چلی جارہی ہے - زندگی کی پر اسراریت کے گہرے شعور ہی کو صوفی اپنی زبان میں عالمانہ لا علمی (Learned ignorance) کہتا ہے -

ہم جب بھی اپنی ذات اور اپنے ماحول کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم ہر قدم پر اپنے ضمیر کی یہ آواز سنتے ہیں کہ «میں زندگی ہوں جو زندہ رہنا چاہتی ہے، اور میرے گرد بے شمار زندگیاں ہیں جو زندہ رہنا چاہتی ہیں -» میں زندگی پر جب بھی غور کرتا ہوں تو اپنے ماحول کے ہر ارادہ للحیات (will-to-live) کو اپنے برابر سمجھنےاور اپنے جیسا ایک راز سربستہ قرار دینے پر اپنے کو مجبور پاتا ہوں -

خیر بنیادی طور پر زندگی کی حفاظت، حمایت اور ترقی سے عبارت ہے، اور شر کا بنیادی مفہوم زندگی کو نقصان پہنچانا، اس کا استیصال کرنا اور اس کی ترقی میں رکاوٹ ڈالنا ہے -

زندگی کے احترام کا یہ تصور محبت کے اس تصور سے بالکل ہم‌آہنگ ہے جسے مذہب اور فلسفہ نے خیر کے بنیادی تصور کی تلاش کے دوران دریافت کیا ہے۔ زندگی کے احترام کا تصور محبت کے تصور کے مقابلہ میں وسیع‌تر ہے لیکن اس کے مقابلہ میں زیادہ دھندلا ہے، اگرچہ یہ انہیں امکانات کا حامل ہے جو محبت کے تصور میں پنہاں ہیں۔ خیر کا بنیادی فلسفیانہ تصور محبت کے تصور سے زیادہ مکمل ہے۔ محبت کے اندر دوسروں کے سلسلے میں ہماری ذمہ‌داریاں داخل ہیں مگر محبت میں اپنی ذات کے سلسلے کی ذمہ‌داریاں داخل نہیں ہوتیں۔ مثال کے طور پر محبت کے تصور سے صداقت کا تصور مستنبظ نہیں ہوسکتا جو محبت کے شانہ بشانہ اخلاقی شخصیت کی ایک صفت ہے اپنی ذات کے احترام کا جذبہ انسان کو خودفریبی سے باز رکھتا ہے، اپنی ذات کا حقیقی شعور بخشتا ہے، اس کی تکمیل پر ابھارتا ہے اور بالاخر اپنے آپ سے وفادار ہونا سکھاتا ہے.

زندگی کا احترام انسان کو دنیا کے ساتھ ایک روحانی رشتہ میں باندھ دیتا ہے۔ ذات مطلق ایسا مجرد وجود ہے کہ اس کے ساتھ ہم گہرا رابطہ قائم نہیں رکھ سکتے۔ وہ ہمارے تجربہ اور مشاہدہ میں نہیں آتا کہ اس کی حقیقت کا علم اور اس کے ارادے اور مقاصد کا ادراک ہمارے اندر بے‌پناہ اور غیر محدود تخلیقی قوت بن جائے۔ مگر اس کے ساتھ ہمارا ایک روحانی تعلق بھی ہے جس کا گہرا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم کو زندگی کی پر اسراریت کا صحیح اندازہ ہو اور جب ہم ہر ذی حیات کی سعادت و فلاح میں مشغول ہوں جس سے ہم کو واسطہ پڑتا ہے۔ اخلاقیات کا وہ تصور جس کو صرف انسان اور انسانی معاشرے سے دلچسپی ہو ہرگز اس اہمیت اور معنویت کا حامل نہیں ہوسکتا۔ صرف وہی اخلاقیات جو ہمیں ساری اشیاء کے سلسلے میں ذمہ‌دار قرار دے ہم کو عالم اور اس کے اندر کارفرما ارادہ سے قریب اور مربوط کرسکتی ہے۔

دنیا میں ارادہ الحیات اپنے آپ سے متصادم ہے، یہ ہمارے اندر ایک ایسے راز کا احساس پیدا کرکے جو سمجھ میں نہیں آسکتا، ہم کو اپنی ذات سے مصالحت پر ابھارتا ہے۔ ارادہ للحیات دنیا میں اپنی نمائش کرتا ہے اور ہماری ذات میں آشکار ہوتا ہے۔ دنیا میں جذب نہ ہونا اور اپنی انفرادیت برقرار رکھنا ہماری روحانی غایت ہے۔ دنیا میں کھو جانے میں نہیں بلکہ اس سے موافقت پیدا کرنے میں ہماری زندگی مضمر ہے۔ زندگی کے احترام کے اصول پر عمل کرکے ہم خیر، بصیرت اور زندگی پاتے ہیں۔

اردو شاعری میں آسمان

غالب اور اقبال

از

جناب شمس‌الرحمن فاروقی - دہلی

زمین کا آسمان سے لگاؤ بڑا پرانا ہے - ہزارہا سال سے آسمانوں کی پُراسرار توہم انگیز ہستی اپنی وسعت، اپنی دوری، اور اپنی خاموشی کی وجہ سے انسان کے دل و دماغ پر حکمراں رہی ہے اور شاید جدید سائنس‌داں کے گستاخ قدموں کی گونج بھی شاعر کے تخیل کدے میں اس کے مقام عظمت کو متزلزل نہ کرسکے -

اردو شاعری نے جو اپنے ایام طفولیت سے رسم و روایت کی زنجیروں میں جکڑی رہی، آسمان کا بھی تذکرہ ان روایات کے احترام کی وجہ سے کیا جو اسے عربی اور فارسی سے ترکہ میں ملی تھیں - اور اس کثرت سے آسمان کی کج روی، بے انصافی، اور سنگ‌دلی کا تذکرہ کیا کہ شاید فارسی میں بھی یہ مضامین اتنی بار اور اتنے رنگوں سے نہ باندھے گئے ہوں - اس کی وجہ یہ ہے کہ اردو شاعری ایک مائل بہ انحطاط نسل اور ذہنی و روحانی حیثیت سے کسی قدر عاری عہد کی شاعری تھی اور اب تک ہے - یہاں مضامین اور خیالات کی ہمیشہ کمی اور نئے اندازہائے فکر کا ہمیشہ قحط رہا - اس پر طرہ یہ کہ روایت پرستی اس شدت کی تھی کہ نئے تجربات کا اظہار مذموم سمجھا جاتا تھا اور نئے معانی اگر پیدا بھی ہوئے تو الفاظ کے گورکھ دھندھے میں کھوکر رہ گئے - شاعر جب تک نئے نئے جذباتی تجربات سے دوچار نہیں ہوتا اپنے شعر کو نئے معنی و مطالب اور اپنے تخیل کو نئے پیکر نہیں بخش سکتا - اور ذہنی اور روحانی حیثیت سے عاری قوموں کے افراد عام طور پر اس قوت سے بے بہرہ ہوتے ہیں جو تجربات کو نئی روشنی میں پیش کرتی ہے یا نئے تجربات کو پہچاننے اور پرکھنے میں مدد کرتی ہے -

اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اردو میں بڑے شاعر نہیں پیدا ہوئے - زمانہ یا نسل مائل بہ انحطاط ہو یا آسمانوں کی شاہراہوں پر گام‌زن، اس کا کسی قوم کی ادبی صلاحیتوں اور میلانات پر کوئی اثر اس طرح کا نہیں پڑتا جو ان صلاحیتوں اور میلانات کی

قدر و قوت کم کردے ۔ ان حالات کا اثر زبان و ادب کے دھارے کی عام سمت کو ضرور بہت کافی حد تک متعین کرتا ھے لیکن یہ کہنا کہ اگر قوم زوال پذیر ھو تو اعلی یا ادنی' ادب پیدا کرتی ھے محض فضول اور بے معنی ھے ۔ انقلاب سے پہلے ذھنی حیثیت سے روس سے بڑھ کر بے روح اور کون سا ملک رھا ھوگا ؟ لیکن جو ادب اس دور میں ایک صدی سے بھی کم عرصہ میں روس نے پیدا کر لیا وہ بہت سی ترقی پذیر قومیں صدیوں میں نہ پیدا کر سکیں - اور انقلاب کے بعد روحانی اور انسانی اقدار کا جو فقدان روس میں ھے وہ ھم سب پر ظاھر ھے ۔ لیکن اس کے باوجود وھاں ایسینین (Essenin) اور پاسترناک (Pasternak) پیدا ھوکر رھے ۔

اس بحث کا مطلب یہ ھے کہ اگرچہ اردو شاعری کو اپنانے والی قوم میں زندگی اور حرکت کا عموماً فقدان تھا اور اس وجہ سے اردو شاعری کی عام روش وھی رھی جو اسے اپنے آباو اجداد سے عطیہ میں ملی تھی لیکن پھر بھی اس نے بڑے شاعر اور ادیب پیدا کئے اور شاید ابھی پیدا کرتی رھے ۔ ان میں کچھ ایسے تھے جنھوں نے روایات کا احترام تقریباً پوری طرح کیا جیسے میر ، اور بہت سے ایسے جنھوں نے اپنی ھمت اور مقدور بھر ان رسوم کو یا تو ترک کیا یا ان میں ایک واضح تبدیلی کی ۔

گھسی پٹی شارع عام سے ھٹ کر چلنا کوئی ایسی اھم بات نہیں - اور جو لوگ صرف غالب کے بارے میں یہ کہتے ھیں کہ اُنھوں نے اپنی راہ الگ نکالی وہ دوسروں کے ساتھ بڑی بے انصافی اور تنقیدی کم نظری کے مرتکب ھوتے ھیں ، کیوں‌کہ ھر بڑا شاعر یا اچھا شاعر اپنے تجربات کے اظہار کے لئے نئی راہ نکالتا ھے ۔ اچھے شاعر کی پہلی پہچان اسلوب کی انفرادیت ھے ۔ کسی خاص رنگ یا انداز میں شعر کہہ لینا کوئی اھم بات نہیں ۔ اھم بات یہ ھے کہ وہ خاص رنگ یا انداز پہلے کس نے اختیار کیا ھے ؟ چنانچہ نئی راہ تو سب کی ھوتی ھے لیکن کسی شاعر نے جو راستہ اپنے لئے منتخب کیا اس راستے کی کیا اھمیت ھے ؟ مثلاً یہ اشعار لیجئے ، ایک ھی نظر میں معلوم ھوجاتا ھے کہ مومن کے ھیں :

محفل میں تم اغیار کو دزدیدہ نظر سے   منظور ھے پنہاں نہ رھے راز تو دیکھو
اس غیرت ناھید کی ھر تان ھے دیپک   شعلہ سا لپک جائے ھے آواز تو دیکھو

ان اشعار کا اسلوب نیا ھے اس سے انکار نہیں ۔ سوائے حسرت موھانی کے اور کسی کے دیوان میں یہ شعر کھپ نہیں سکتے (اور یہ قصور حسرت کا ھے مومن کا نہیں) ۔ یہ اشعار بہت اچھے ھیں ، دل کو لگتے ھیں ، اس سے بھی انکار نہیں ، لیکن ان کو

عظیم شاعری نہیں کہا جا سکتا کیونکہ راہ نئی ہونے کے باوجود اس کی جمالیاتی اور فکری قدر کم ہے ۔ اور تجربہ تو بالکل ہی نیا نہیں ۔ اگر کہنے کا انداز نیا بھی ہو لیکن جس تجربہ کا اظہار کیا گیا ہو وہ عامیانہ یا غیراہم یا جانا پہچانا ہوا ہو تو شعر کی قدر کم ہوجاتی ہے ۔

اب آپ کہیں گے کہ عشق کا تجربہ تو نہایت جانا پہچانا ہے لہذا عشقیہ شاعری کی قدر کیا ہوئی ؟ اس کا جواب بظاہر تو مشکل ہے اس لئے کہ بہت سی نظری (Theoretical) تنقید اس مسئلے سے دست و گریباں رہی ہے لیکن درحقیقت ہے بہت آسان کیوں‌کہ عشق بذات خود کوئی ایک تجربہ نہیں بلکہ تجربات کا تسلسل ہے ۔ ان تجربات کی کوئی حد ہے نہ حساب ۔ کچھ سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے اور بہت سے ایسے بھی ہیں جن کی عام انسان کو خبر نہیں ہوتی ۔ یا اگر ہوتی ہی ہے تو ان کا نقش اتنا مدھم یا مبہم ہوتا ہے کہ معمولی قوت‌ممیزہ ان نقوش کا احاطہ ہی نہیں کرسکتی ۔ لہذا عشقیہ شاعری کی اصل قدر ان تجربات کے اظہار کرنے اور منضبط کرنے میں ہے جن کو ہم اور آپ پہچان تو لیتے ہیں لیکن ان کا احساس نہیں کر سکتے ، یا اگر کر سکتے ہیں تو ابلاغ کرنے سے قاصر رہتے ہیں ۔ اس کے علاوہ اسلوب کا نیا پن ہی عام اور متعارف تجربات کو نئے معانی اور نئے رنگ بخش دیتا ہے ۔ اس اسلوب کے نئے پن کو پرکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ سمجھیں کہ اس میں جمالیاتی اور فکری عنصر کتنا ہے ۔ مثلاً میر کے اس شعر میں جو تجربہ ہے وہ نہایت متعارف اور مقبول ہے :

ساعد سیمیں اسکے دونوں ہاتھوں میں لاکر چھوڑ دئے
بھولے اسکے قول و قسم پر ہائے خیال خام کیا

لیکن جمالیاتی قدر کی وسعت اور گہرائی کی وجہ سے عمل اور خیال کی جو تصویر بنتی ہے وہ نہایت انوکھی ہے ۔ اسی وجہ سے شعر عظمت کا حامل ہے ۔ اسکے برخلاف مومن ہی کا ایک اور مشہور شعر لیجئے ۔

ان نصیبوں پر کیا اختر شناس   آسماں بھی ہے ستم ایجاد کیا

تجربہ نہایت معمولی ہے یعنی آسمان کی کج ادائی ۔ لیکن مومن کے منجمانہ کمالات کو سامنے رکھتے ہوئے شعر کی معنویت اور خوبصورتی چوگنی ہوجاتی ہے ۔ مگر پھر بھی انداز کا نیاپن بھی تجربہ کے عامیانہ پن کو بلندی اور وسعت نہ بخش سکا ۔ اور یہی میری آج کی آشفتہ بیانی کا موضوع ہے ۔

آسمان کے بارے میں اردو شاعروں کا ایک ہی تجربہ تھا : آسمان بے انصاف ہے ، آسمان سنگدل ہے وغیرہ وغیرہ - یا آسمان دور ہے - اس لئے ہمدردی کے جذبہ سے عاری ہے یا محض دور ہے اور بس - اگر بہت اونچے گئے تو یہ خیال آیا کہ آسمان پر جنت ہے یا خدا کی ہستی کے آسمان پر فرماں روا ہونے کا مبہم اور دھندلا سا خیال - اور کسی حیثیت سے آسمان کا ذکر ہی نہیں سنائی دیتا - ایک یہ اور ایک حضرت ناصح یا حضرت شیخ - یہ ہمیشہ ہمارے شاعروں کے ہدف ملامت رہے ہیں اور جس جس طرح یہ مضامین بندھ سکے ہمارے چھوٹے بڑے شاعروں نے باندھے اور سمجھا کہ شعر کی طرف سے اپنے فرائض سے عہدہ برا ہوگئے -

لہذا اگر ہم غالب کے بارے میں یہ کہیں گے کہ انھوں نے اپنی راہ الگ نکالی تو اس وجہ سے کہیں گے کہ انھوں نے آسمان کو ایک مستقل حیثیت بخشی - ان کے یہاں آسمان صرف ایک روایتی محبوب کی طرح سنگدل اور اسی روایتی محبوب کی طرح مبہم اور بے جسم و روح ہستی کا نام نہیں بلکہ ایک واقعی اور مثبت حقیقت کی صورت میں نظر آتا ہے -

میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ غالب نے ہر جگہ آسمان کے بارے میں اپنا یہی تجربہ پیش کیا ہے - زیادہ تر تو وہ بھی « فلک نا انصاف » کی روایتی کج ادائی کے شاکی ہیں جو « آہ و فریاد کی فرصت » ہی دینے پر راضی نہیں ہے - مگر یہاں بھی کہیں کہیں انداز کا وہی نیاپن موجود ہے ، جو مومن کے شعر کو انفرادیت بخشتا ہے - مثلاً یہ مشہور و معروف اشعار :

یہ فتنہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جسکے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو
داد دے اے فلک ! دل حسرت پرست کی
ہاں کچھ نہ کچھ تلافی مافات چاہئے
غم دنیا سے گر پائی بھی فرصت سر اُٹھانے کی
فلک کو دیکھنا تقریب تیرے یاد آنے کی

پہلے شعر کی خوبی یہ ہے کہ اس میں دو تجربے بیان کئے گئے ہیں - ایک تو یہ کہ عشق کا فتنہ انسان کو خانہ ویران کردیتا ہے اور دوسرا یہ کہ اگر آسمان دشمن ہوجائے تو بھی یہی حاصل ہوتا ہے - ایک انوکھا حسن یہ ہے کہ عام طور پر یہ خیال

ہے کہ تقدیر کا مارا کبھی نہیں سنبھلتا ۔ غالب نے عشق کے بارے میں بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ عشق کا مارا کبھی نہیں سنبھلتا ، تباہ ہی ہوکر رہتا ہے ۔

دوسرے شعر کا حسن یہ ہے کہ غالب کا دل حسرت پرست ان تمام آفات کا نچوڑ ہے جو آفرینش آدم سے انسان پر آسمان کی طرف سے ٹوٹیں ۔

تیسرا شعر غالب کے خاص انداز یعنی تہ بتہ معانی کی مثال ہے ۔ عاشق غم زمانہ سے اس قدر بوجھل ہے کہ سر نہیں اُٹھا سکتا ۔ یہ سرکا نہ اٹھاسکنا غم میں مشغولیت کی بھی دلیل ہے اور اس بات کی طرف اشارہ بھی کہ غم زمانہ نے شاعر کو اس قدر حقیر و ذلیل کردیا ہے کہ وہ سر اٹھانے کے قابل بھی نہیں رہا اور شاید محبوب کا التفات بھی اس بوجھل دل کو ہلکا نہ کرسکے (ملاحظہ ہو :

تیری وفا سے کیا ہو تلافی کہ دہر میں تیرے سوا بھی ہم پہ بہت سے ستم ہوئے)

اور اگر کبھی سر اُٹھایا تو آسمان نظر آیا ۔ (نظر اٹھانے پر آسمان کا دکھائی دینا کسی قدر فطری لیکن انوکھا تجربہ ہے) ۔ آسمان کو دیکھتے ہی غم پھر تازہ ہوگیا ، صرف اس بنا پر نہیں کہ غم زمانہ آسمان کی دین ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ آسمان بھی محبوب کی طرح بے مہر ہے ۔ اتنا ہی نہیں بلکہ شاید محبوب بھی آسمان کی طرح شاعر سے دور ہے ۔ اس طرح تجربات و خیالات کا انوکھا سلسلہ (Association) تیار ہوگیا ۔

مگر جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے ، غالب کا آسمان صرف ایک مشہور تمثیل (Symbol) یا ایک مبہم خیال یا ایک روایتی تجربہ نہیں ہے ۔ اس آسمان میں تارے بھی ہیں اور ان تاروں کے درمیاں ربط و تسلسل بھی ۔ ان کی چمک دمک اور اُن کے طلوع و غروب پر ان کو تحیر بھی ہے :

شب ہوئی ، پھر انجم رخشندہ کا منظر کھلا
اس تکلف سے کہ گویا بت کدہ کا در کھلا
ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ
دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا
تھیں بنات النعش گردوں دن کو پردے میں نہاں
شب کو ان کے جی میں کیا آئی کہ عریاں ہوگئیں ؟

آسمان کی بلندی اور دوری غالب کے لئے ایک دعوائے جنگ ہے ۔ فاصلہ سے

وہ گھبراتے نہیں اور دوری سے ان کی نظر نہیں تھکتی ۔ وہ ان فاصلوں کو مختصر کرنے یا خود کو بلند تر کرنے کی کوشش میں ہیں:

منظر ایک بلندی پر اور ہم بناسکتے　　　عرش کے پرے ہوتا کاشکہ مکاں اپنا

« اور ہم » پر غور کیجئے ۔ عرش تک تو پہنچ ہی چکے ۔ لیکن ان کی فکر یہاں تک آکر تھکتی نہیں ۔ شاید انہیں احساس تھا کہ عرش کے آگے بھی اور دنیا ہیں، شاید بیسویں صدی کے انسان کی سعی پیہم ان کے ارادوں کی تفسیر ہے ۔ « سرحد ادراک » (آسمان) کے پرے تو ان کا مسجود تھا ہی، شاید اب وہ اپنے مسجود تک خود آجانا چاہتے ہیں ۔

جنت اور جہنم آسمان پر ہوتے ہیں، شاید ہم سب کو اس کا مبہم سا گمان ہے ۔ لیکن غالب ہی کا تخیل آسمان کا اس طرح احاطہ کرسکتا تھا کہ اگر دونوں آسمان پر یعنی ایک ہی مملکت میں ہیں تو ملائے بھی جاسکتے ہیں اور یہ انہیں کی شوخئی فکر تھی جو اس خیال کو یوں ادا کرسکی:

کیوں نہ فردوس کو دوزخ میں ملالیں یارب
سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی

اسی طرح:　　　دوزخ میں ڈال دو کوئی لےکر بہشت کو

اس مصرع میں بہشت اور دوزخ کو جس طرح دو واضح (Units) کی طرح دیکھا ہے وہ قابل غور ہے ۔ اور ایک لطیف نکتہ یہ بھی ہے کہ شاید بہشت رقبہ میں کم ہے کیوں کہ دوزخ میں سماسکتی ہے ۔

غالب کے اس شعر میں آسمان کی اپنی الگ ہستی اور دنیا کا جتنا واضح اور جاندار احساس ملتا ہے غالباً اردو کے کسی شعر میں نہیں ملتا:

پیکر عشاق ساز طالع ناساز ہے　　　نالہ گویا گردش سیارہ کی آواز ہے

« ساز اور ناساز « گویا اور آواز » کی رعایتوں کو جانے دیجئے ۔ ایک وسیع دنیا کا تصور کیجئے وسیع اور تاریک (کیوں کہ سیارہ بذات خود تاریک ہوتا ہے)، پُر اسرار اور عجائبات سے بھرپور، جس میں ہزارہا سیارے کبھی نہ ناپی جاسکنے والی رفتار سے ابدالآباد سے چکر لگا رہے ہیں ۔ ساتھ ہی کسی ان دیکھی اور ان جانی قوت کا تصور کیجئے جو ان اجرام فلکی کو مسلسل گردش کرنے پر مجبور کرتی ہے ۔ اور ان کی تیزئ سفر سے خلا میں جو گونج پیدا ہوتی ہے اس کو احاطۂ تخیل میں لانے کی کوشش کیجئے، یہ غالب کا آسمان ہے ۔ اقبال کے « ستاروں کی گذرگاہیں » شاید اسی تخیل کی مرہون منت ہیں ۔

غالب کے آسمان کی سب سے جاندار ہستی آفتاب کی ھے - میں نے « جاندار ہستی » کا فقرہ جان بوجھ کر استعمال کیا ھے اس لئے کہ غالب کے یہاں نہ صرف آفتاب اور اس کے مرادفات کا بار بار استعمال ھوا ھے بلکہ آفتاب کا تصور ان کے یہاں اتنا ھی واضح ھے جیسا کہ اقبال کے یہاں ستاروں کا ھے جس کا ذکر آگے آئے گا -

محبوب کے چہرے کو آفتاب سے تشبیہ دینا کوئی بہت انوکھی بات نہیں ، لیکن محبوب کے عمل اور اثر کو آفتاب کے عمل اور اثر سے تشبیہ دینا یقیناً انوکھی بات ھے - سورج کی کرنیں شبنم کو اُڑا لے جاتی ھیں - یہ خیال پرانا ھے اور سب سے زیادہ اشاریت سے بھر پور طریقہ سے شاید درد نے استعمال کیا ھے :

چمن میں صبح یوں کہتی تھی ھوکر چشم تر شبنم
بہار باغ تو یوں ھی رھی لیکن کدھر شبنم ؟

مگر محبوب سورج ھے اور عاشق شبنم :

پرتو خور سے ھے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ھوں ایک عنایت کی نظر ھونے تک

حسن اور عشق کی روحانی قوتوں میں کتنا زبردست تفاوت ھے اور حسن کس طرح صرف ایک نظر میں عشق کی دنیا درھم برھم کر سکتا ھے اس تجربہ کا اتنا شدید احساس شاید کم ھی لوگوں نے کیا ھو ۔ اسی طرح یہ شعر بھی دیکھئے :

لرزتا ھے مرا دل زحمت مہر درخشاں پر
میں ھوں وہ قطرۂ شبنم کہ ھو خار بیاباں پر

لیکن مہر درخشاں صرف محبوب ھی نہیں ، بلکہ عاشق بھی ھے :

ھوگئے ھیں جمع اجزاے نگاہ آفتاب
ذرے اس کے گھر کی دیواروں کے روزن میں نہیں

اگر میں عبدالرحمن بجنوری ھوتا تو اس شعر میں آئن سٹائین کی Photoelectric theory کا عکس دیکھتا جس کی رو سے روشنی لہروں سے نہیں بلکہ مختلف ذروں سے مرکب ھے جو تھوڑے تھوڑے وقفے سے روشنی یا حرارت کے منبع سے خارج ھوتے رھتے ھیں - لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ اجزاے نگاہ آفتاب کی ترکیب نے غالب کے سورج کو اور زیادہ واضح شخصیت بخش دی ھے - اب وہ صرف ایک جرم فلکی نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت بن گیا ھے -

اس سے پہلے کہ میں غالب سے گذر کر اقبال تک پہنچوں غالب کے چند اور شعر سن لیجئے جن میں آسمان، چاند، سورج اور تاروں کا ذکر نئے انداز سے آیا ہے:

چھوڑا مہ‌نخشب کی طرح دست قضا نے　　خورشید ہنوز اس کے برابر نہ ہوا تھا
ذکات حسن دے اے جلوۂ بینش کہ مہرآسا　　چراغ خانۂ درویش ہو کاسہ گدائی کا

مندرجۂ ذیل شعر کے ساتھ ساتھ «نگاہ آفتاب» کو بھی ذہن میں رکھئے:

ہوئے اس مہروش کے جلوۂ تمثال کے آگے
پر افشاں جوہر آئینے میں مثل ذرہ روزن میں

مندرجۂ ذیل شعر کے ساتھ آسمان کا روایتی تصور ذہن میں رکھئے:

کیا وہ بھی بیگنہ‌کش و حق ناسپاس ہیں؟
مانا کہ تم بشر نہیں خورشید و ماہ ہو

مندرجۂ ذیل شعر میں بھی وہی تحیر ملتا ہے جو ستاروں والے اشعار میں اوپر بیان ہوا:

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ　　طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

اقبال کی شاعری کئی اعتبار سے غالب کی شاعری کی تکمیل ہے - اس طرح اقبال نے بھی آسمان اور اجسام فلکی کا ایک نیا تصور پیش کیا جو اگرچہ غالب کے تصور سے بہت کم ہم رنگ ہے لیکن ہے اسی سلسلے کی چیز - کم ہم‌رنگی کی وجہ یہ ہے کہ غالب کے یہاں آسمان کا ذکر جذباتی تجربات (Emotional experience) کی روشنی میں زیادہ ملتا ہے اور اقبال کے یہاں آسمان کی دو نوعیتیں ہیں: ایک تو خالص تخیلی یا تقریباً خیالی (لیکن عام توہمات سے الگ) اور ایک باقاعدہ فکری اور سائنٹیفک جسکے ڈانڈے حیرت‌انگیز طور سے تصوف سے بھی کہیں کہیں جا ملتے ہیں -

اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے آسمان کو باقاعدہ آباد کیا - انسان اور خدا، خدا اور فرشتوں، جبرئیل اور ابلیس، ابلیس اور خدا کے درمیان جو مکالمات ہیں وہ اگرچہ آسمان کو آباد کرنے کی شعوری کوشش کے تحت شاید نہ رکھے جا سکیں لیکن یہ اسی ضمن میں بآسانی شمار کئے جا سکتے ہیں - لینن کا خدا کے حضور میں یہ کہنا:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں　　ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

'بندۂ مزدور' کی 'تلخیِ اوقات' کے علاوہ اس بات کا شدید احساس پیدا کرتا ہے کہ

لینن جس دنیا سے آیا ہے اور جس دنیا میں پہنچا ہے وہ دونوں انتہائی حقیقی ہیں، تقریباً اتنی حقیقی کہ انہیں چھوا جا سکتا ہے، یا کم سے کم محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہ تاثر «جبرئیل و ابلیس» نام کی مشہور نظم اور زیادہ صحت اور پختگی کے ساتھ پیدا کرتی ہے۔

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو　　کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو

افلاک پر گفتگو کرنے والے اچانک چونکا دینے کی حد تک واقعے معلوم ہونے لگتے ہیں اور خاص کر شعر کا مخاطب تو بالکل سامنے ہی آجاتا ہے۔ اس میں اقبال کی شعری قوتوں کے علاوہ ان کے عقیدہ کی پختگی کو بھی کچھ دخل رہا ہوگا۔ یہ درست ہے لیکن اپنے عقائد کو اس طرح شعر کی روح میں بھر دینا ہر ایک کے بس کا کام نہیں۔ ملٹن سے بھی کہیں کہیں ہی ہوسکا۔

جبرئیل اور ابلیس اور آدم و خدا بہرحال ہمارے آپ کے ذہن میں زندہ اور متحرک حیثیت رکھتے ہیں، بے جان اور جامد نہیں۔ اقبال نے جس طرح صبح و شام، شبنم، ستاروں، سورج اور اس کی کرنوں کو جاندار تصور کیا ہے وہ یقیناً تخئیل کی معراج ہے اور اس لحاظ سے شاید ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ (T. S. Eliot) کے علاوہ ان کے ساتھ کسی اور کا نام نہیں لیا جاسکتا۔ لیکن ایلیٹ کے یہاں مناظر اور مظاہر فطرت کو جو زندگی بخشی گئی ہے وہ فکری اور تمثیلی اور ایک خاص اُصول شاعری کے تحت ہے، جب کہ اقبال کے یہاں یہ زندگی تخئیلی ہے۔ ایلیٹ کی شام جو آپریشن کی میز پر کسی کلورو فارم زدہ مریض کی طرح پڑی ہوئی ہے، جو تنگ راستوں میں بھنے ہوئے گوشت کی بو کی طرح آہستہ آہستہ منجمد ہوجاتی ہے، دراصل نظم کے خطیب (Protagonist) یا شاعر کے اندرونی احساسات کی آئینہ‌دار ہے اور اصلاً کوئی زندگی نہیں رکھتی۔ ایلیٹ نے اس اُصول کو «خارجیانے» (Externalization) سے تعبیر کیا تھا اور اقبال کی تخئیلی دنیا اگرچہ اس اُصول سے بہت کم پیچیدہ ہے لیکن شاعرانہ حیثیت سے زیادہ دل نشیں ہے۔

مثال کے طور پر اقبال کی وہ نظم لیجئے جس میں صبح اور شبنم کا مکالمہ ہے اور جو یوں شروع ہوتی ہے:

شاید تو سمجھتی تھی وطن دور ہے میرا　　اے تا حد افلاک! نہیں! دور نہیں ہے

اخلاقی یا فلسفیانہ مضامین سے بوجھل ہونے کے باوجود نظم شبنم اور صبح کی طرح ہلکی

اور نازک ہے۔ یا وہ نظم جو یوں شروع ہوتی ہے :

ڈرتے ڈرتے دم سحر سے تارے کہنے لگے قمر سے

اور اس قبیل کی بہترین نظم «حقیقت حسن» ہے جس میں خود حسن کے علاوہ خدا، چاند، صبح کا تارا، آسمان کی محفل، صبح، شبنم، غنچہ اور موسم بہار تک ڈرامائی کرداروں کی صورت میں بے نقاب نظر آتے ہیں ۔ اقبال اگر منظوم ڈرامے کی طرف توجہ کرتے تو اُردو ادب میں ایک اور بڑا اضافہ کرجاتے ، جس طرح «ساقی نامہ» جیسی مختصر مثنوی لکھ‌کر اُنھوں نے اس صنف میں بھی اپنے لئے جگہ پیدا کرلی ۔ ان تمام نظموں میں جن کا اوپر ذکر کیا گیا اور اسی قسم کی دوسری بہت سی اور نظموں میں ایک خاص بات یہ ہے کہ تجربہ کی ندرت نہیں ہے ندرت اس انداز میں ہے جس میں شاعر تجربہ سے دوچار ہوا ہے اور پھر جس میں اسے بیان کیا گیا ہے ۔ ان سب نظموں کی نازک گردنوں پر اخلاقیت (Didacticism) کا جوا رکھا ہوا ہے ۔ لیکن قوت اظہار انہیں سنبھال لے گئی - افسوس کہ یہ انداز اقبال کو پھر زندگی بھر نصیب نہیں ہوئے -

اتنا ہی حیرت انگیز اقبال کا برتاؤ (Treatment) آسمانی مضامین کا سائنٹیفک اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ہے - جوں جوں ان کی عمر گذرتی گئی وہ تخئیلی برتاؤ کو چھوڑکر فلسفیانہ تصور کو اپناتے گئے ۔ مگر یہاں بھی آسمان کی وسعتوں کا وہی احاطہ ملتا ہے جو غالب کے ایک استعارہ میں نظر آتا ہے - جس آسانی سے کوئی اور شاعر اپنے خیالی محبوب کے گلے میں باھیں ڈال دیتا ہے ، اسی آسانی سے غالب اور اقبال آسمان اور اسکے جزئیات کو مٹھی میں لے لیتے ہیں - تصوف نے اس سلسلے میں کچھ کم مدد نہیں کی ۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

اگر کج روھیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے

آخری شعر پر غور کیجیے - «انجم سہمے جاتے ہیں» کے ہلکے سے ڈرامائی اشارے نے ایک مبہم اور نا سمجھ میں آسکنے والی تصویر کو کس قدر واقعیت بخش دی - اور اگر آج کے اسپوتنک کے دور میں اس شعر کا حوالہ دے‌کر میں «محو حیرت ہوں» والا شعر پڑھ کر اقبال کے ولی کامل ہونے کا دعویٰ کردوں تو شاید بہت کم لوگوں کو اس سے انکار ہو۔ لیکن ولایت کے مباحث سے قطع‌نظر اس شاعر کے مزاج کی رفعت پر غور کیجیے جسکی تخئیل اور فکر کی سطح اتنی بلند تھی - ویسے ہی یہ شعر دیکھئے ۔

شاید که زمیں ہے یہ کسی اور جہاں کی   تو جسکو سمجھتا ہے فلک اپنے جہاں کا
خاموشی افلاک تو ہے قبر میں لیکن   بے قیدی و پہنائی افلاک نہیں ہے
اک شوخ کرن، شوخ مثال نگہ حور   آرام سے فارغ صفت صورت سیماب

ان سیکڑوں تشبیہات و استعارات کو چھوڑ دیجئے جو اقبال نے آسمان سے مستعار لئے مثلاً -

وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب   جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل
وہ نمود اختر سیماب پا ہنگام صبح   یا نمایاں بام گردوں پر جبین جبرئیل

تو بھی آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ آسمان کے روایتی تصور سے قطع تعلق جو غالب نے شروع کیا تھا اقبال نے اس کو قطعی کردیا - اور جب آپ یہ غور کریں گے کہ جن اشعار اور نظموں کا حوالہ اوپر دیا گیا ان کی تخلیق کو چالیس اور پچاس برس کے درمیان کا زمانہ گذر گیا تو شاید آپ کو یہ یقین کرنے میں تامل نہ ہو کہ آسمان کا روایتی تصور اب اردو شاعری سے مٹ گیا -

سر سید کا ایک لکچر

از

جناب مشتاق حسین، اسسٹنٹ لائبریرین، مولانا آزاد لائبریری
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سر سید مرحوم کی اور تحریروں کی طرح ان کے خطبات و تقاریر بھی ملکی و قومی تعمیر میں بیحد سودمند ہوسکتے ہیں۔ اور ان کی اہمیت کے پیش نظر سر سید کی حیات ہی سے ان کو یکجا کرنے کی کوشش برابر جاری ہے۔ مرحوم کے خطبات کا ایک مجموعہ منشی سراج الدین نے ملک فضل الدین (جن کے توسط سے «تہذیب الاخلاق» (اجراے اول) کے مضامین چار جلدوں میں شایع ہوچکے تھے) کے ایما سے مرتب کرکے ۱۸۹۰ ع میں لاہور سے شائع کیا۔ سر سید کی وفات کے بعد ملک صاحب موصوف اور احمد بابا مخدومی کی خواہش پر امام الدین نے جنکو سر سید سے بےپناہ عقیدت تھی، مرحوم کے خطبوں اور لکچروں کو فراہم کرکے سنہ ۱۹۰۰ء میں نول کشور پریس لاہور سے شایع کیا۔ لیکن یہ مجموعہ بھی سر سید کے تمام لکچروں کو حاوی نہ تھا۔ ذیل میں جو لکچر پیش کیا جارہا ہے وہ بالکل نیا ہے اور سر سید کے لکچروں کے کسی مجموعہ میں شامل نہیں۔ سر سید نے یہ لکچر سائنٹفک سوسایٹی کے انسٹی ٹیوٹ میں یکم جون سنہ ۱۸۶۶ء کی رات کو دیا تھا۔ امید ہے یہ سطور ناظرین کی دلچسپی کا باعث ہوں گی۔

لکچر سنہ فصلی پر

سنہ فصلی کے لفظ سے اس سنہ کا ملک کی پیداواری سے متعلق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اگلے زمانے میں ہندوستان میں بجائے سنوں کے جُگوں پر حساب تھا۔ ہر ایک جگ کی ایک مدت معین تھی اور اسی کے برسوں کی شمار پر تاریخ کا حساب تھا۔

جبکہ راجہ جوڈھسٹر راجہ ہوا تو اس نے اپنی مسند نشینی سے نیا سنہ ڈالا جس کا رواج ہندوؤں کے حساب بموجب تین ہزار چوالیس برس رہا۔ پھر دکھن میں راجہ بکرماجیت نے اپنی مسند آرائی سے نیا سنہ ڈالا۔ اس لکچر میں جو میں سنہ فصلی پر دے رہا ہوں، انہی سنوں سے کام پڑیگا، اس واسطے میں اور راجاؤں کی مسند نشینی کے سنہ کا ذکر نہیں کروں گا۔

سب سے بڑے دو ستارے جو ہم کو دکھائی دیتے ھیں وہ چاند و سورج ھیں اور اسی سبب سے تمام دنیا کی قوموں نے انہی دونوں ستاروں پر مہینوں اور برسوں کا حساب کیا ھے - اور ھر ایک قوم نے بارہ مہینوں کا ایک برس شمار میں رکھا ھے ' پس جو حساب مہینوں اور برسوں کا چاند کی گردش پر ھوتا ھے وہ مہینے اور برس قمری کہلاتے ھیں اور جنکا حساب سورج پر ھوتا ھے وہ شمسی کہلاتے ھیں -

ھندوؤں کے ھاں قدیم سے دو طرح کے مہینے ھیں' ایک شمسی جنکا حساب شنکرانت پر ھوتا ھے اور دوسرے قمری جنکا حساب سدی اور بدی کے لحاظ سے چاند پر ھوتا ھے ، مگر ان کے ھاں برس ایک ھی ھے یعنی شمسی ، کیونکہ جو تفاوت قمری اور شمسی مہینوں میں واقع ھوتا ھے وہ اس کو تیسرے برس ایک مہینہ لوند کا بڑھا کر پورا کرلیتے ھیں -

قمری حساب سے بارہ مہینوں کے کچھ کم تین سو پچپن دن ھوتے ھیں اور شمسی حساب سے کچھ کم تین سو چھیاسٹھ ، اس لئے ھر سال دونوں قسم کے برسوں میں قریب دس روز کے تفاوت رھتا ھے جو تین برس میں قریب تیس یوم یعنی ایک مہینہ کے ھوتا ھے - اور اسی سبب سے ھندو ھر تیسرے برس لوند کا ایک مہینہ بڑھا کر قمری حساب کے برسوں کو بھی شمسی حساب کے برس کے برابر پورا کرلیتے ھیں -

زمین کی پیداواری بالکل شمسی حساب پر منحصر ھے کیونکہ مینہ کا برسنا اور زمین کا جوتنا اور فصل کا بویا جانا اور اس کا پکنا اور کٹنا سب گرمی سردی پر موقوف ھے جو سورج کے سبب سے ھوتی ھے - اس لئے ضرور ھے کہ ملک کی پیداواری کا سال ھمیشہ شمسی حساب پر ھو -

اگرچہ یہ بات بخوبی تحقیق نہیں ھوسکتی کہ ھندو ملک کی پیداواری کا سنہ کس طرح قرار دیتے تھے کیونکہ بکرماجیت کے سمت کا شروع ابتدائے چیت سے ھوتا ھے جو غالباً مارچ میں پڑتا ھے اور یہ زمانہ وہ ھے جس میں فصل ربیع قریب کٹنے کے ھوتی ھے - اسلئے کچھ عجب نہیں کہ وہ لوگ بھی ربیع اور خریف دونوں فصلوں کا جدا جدا سمت کے قید سے نام لیتے ھوں - مثلاً یوں کہتے ھوں کہ خریف سمت ۱۹۲۱ اور ربیع سمت ۱۹۲۲ ، مگر اس بات پر کہ در حقیقت وہ لوگ ایسا ھی کرتے تھے آج تک مجھکو کوئی کامل سند نہیں ملی ھے -

جبکہ ھندوستان میں مسلمان آئے تو وہ اپنے ساتھ ایک نیا سنہ لائے یعنی سنہ

هجری اور اسی سنه کو اُنهوں نے تمام مالی اور ملکی دفتروں میں رواج دیا - یه سنه قمری حساب پر تها اور اسکے مهینے اور برس دونوں قمری تھے اور اس سبب سے یه هجری سنه ملک کی پیداوار سے کسی طرح مطابق نہیں هو سکتا تها - پس مسلمان ازخود یا هندوؤں کے قاعده پر ملک کی پیداوار کو دو هجری سنوں کے نام سے پکارنے لگے - مثلاً خریف سنه ۹۷۸ هجری اور ربیع سنه ۹۷۹ هجری - مسلمانوں کی تمام سلطنتوں میں یعنی ابتداے سنه ۵۸۷ هجری مطابق ۱۱۹۱ء لغایت آخر سنه ۹۷۹ مطابق سنه ۱۵۷۰ء کے یہی قاعده جاری رها - مگر اس قاعدے سے جو ایک بڑا نقص ملکی حساب میں واقع هوتا تها وه یه تها که شروع سنه هجری کا بسبب قمری سال هونے کے مختلف موسموں میں آتا رهتا تها ، کبھی جاڑے میں ، کبھی گرمی میں ، کبھی برسات میں اور اسی سبب سے ملکی حساب کے کاغذوں میں کبھی فصل خریف پہلے هوجاتی تهی اور ربیع پیچھے اور کبھی ربیع پہلے اور خریف پیچھے اور اس نقص کے رفع کرنے کا کچھ علاج نه تها -

شہنشاه اکبر کے عہد میں جب ملک کے بندوبست پر توجه هوئی تو اس نقص کا رفع کرنا بھی چاها اور راجه ٹوڈرمل نے جن کے هاتھ میں تمام ملکی حساب تها اس نقص کو رفع کیا - اُنهوں نے یه تجویز کی که سنه هجری جو مسلمانوں کی عملداری کی گویا ایک نشانی تهی ، بدستور جاری رهے الا اسکے برس جو قمری هیں وه آینده سے شمسی کردئے جاویں - اس لیے انهوں نے سنه تو وهی قایم رکھا مگر بجاے عربی مهینوں کے هندی مهینے یعنی اساڑھ ، ساون ، بهادوں وغیره سدی اور بدی کے حساب سے داخل کردیے اور هر تیسرے برس اوند کا ایک مهینه بڑهاکر برس کو شمسی برس کے مطابق کرلیا - اس تبدیلی سے تین فائدے هوئے :

اول یه که سال جو دفتر میں لکها جاتا تها ملکی پیداوار کے مطابق هوگیا -

دوسرے یه که ملک کی پیداو ارکا سال جو دو هجری سنوں سے تعبیر کیا جاتا تها ، اس کی ضرورت باقی نه رهی -

تیسرے یه که کاغذات دفتر میں جو کبهی ربیع پہلے اور خریف پیچھے آجاتی تهی وه بات بهی نه رهی - یه تبدیلی اول اول سنه ۹۸۰ هجری مطابق سنه ۱۵۷۱ عیسوی هفتدهم سال جلوس شہنشاه اکبر میں واقع هوئی - یعنی پہلی دفعه سنه ۹۸۰ هجری از نام سنه ۹۸۰ فصلی لکها گیا - اور بسبب اسکے که آینده سے هندی مهینے اس سنه میں شمار هوتے تهے اور تیسرے برس لوند کا ایک مهینه بڑهایا جاتا تها ، فصلی سنه گهٹنے لگے اور هجری سنه

آگے بڑھنے لگے - چنانچه اس زمانه تک قریب نو سو برس کے فرق پڑ گیا ھے جیسا که جنتریوں میں دیکھتے ھو - پس سمجھنا چاھیے که سال فصلی در حقیقت سال ھجری ھے ، اور فصلی سال سے صرف تبدیل کرنا مبداء سال کا اور تبدیل کرنا سال قمری کا سال شمسی پر مراد ھے - مگر سب سے بڑا امر جو بحث طلب ھے وہ یه ھے که مبداء اس سال فصلی کا کون سے ھندی مہینے سے ٹھہرایا گیا - جنتریاں جو صدر بورڈ سے چھپ کر آتی ھیں اور جو دفتروں میں ھمارے ھاتھ میں رھتی ھیں ، اس میں مبداء سنه فصلی کا یکم کنوار سے جو غالباً ستمبر کے مہینه میں واقع ھوتا ھے ، قرار دیا گیا ھے - مگر کچھ شبه نہیں که یه غلطی ھے - جو سال که کنوار سے شروع ھوتا ھے وہ سال فصلی نہیں ھے ، غلطی سے اس کو سال فصلی قرار دیا ھے جیسا که آینده بیان سے ثابت ھوگا -

مبداء سال فصلی کا درحقیقت یکم اساڑھ ھے جو غالباً ماہ جون میں واقع ھوتا ھے کیونکه سال فصلی وہ ھے جو زمین کی کشت‌کاری سے اور زمین کے انتظام زراعت سے متعلق ھے اور ان اضلاع میں تردد زمین کا اور انتظام کشت‌کاری کا اساڑھ سے شروع ھوتا ھے - چنانچه مولانا شاہ رفیع‌الدین صاحب نے بھی اپنے رساله تحقیقات سنه فصلی میں اساڑھ ھی کو مبداء سنه فصلی کا قرار دیا ھے اور ھمارے ملک کے تمام دیہات میں آج تک یہی رسم ھے که اساڑھ ھی سے تردد اور کاشت زمین کا سال شمار کرتے ھیں - پس اس سے ثابت ھے که جس سال کا مبداء کنوار سے ھے اور جو جنتریوں میں بنام زد سنه فصلی تحریر پاتا ھے در حقیقت وہ سنه فصلی نہیں ھے - پھر پوچھو که اگر وہ سنه فصلی نہیں‌ھے تو کیا ھے ؟ اس کا جواب یه ھے که در حقیقت وہ سنه عملی ھے یعنی سال تحصیل خراج - جو مشکلیں میں نے اوپر بیان کیں اور جن کا حل اپنی دانائی سے راجه ٹوڈرمل نے کیا ، اسکے سوا ایک مشکل یه تھی که خراج سرکاری ھمیشه بعد تیار ھوجانے غله کے تحصیل ھونا شروع ھوتا تھا - پس فصل خریف کا خراج تو بلا شبه اسی سال میں تحصیل ھوجاتا تھا ، جس سال کی وہ فصل ھوتی تھی مگر ربیع کا خراج اس سال میں تحصیل نہیں ھو سکتا تھا بلکه دوسرے سال کے شروع تک تحصیل جاری رھتی تھی اور یه خرابی لازم آتی تھی که ایک سال کا خراج دوسرے سال کے جمع و خرچ میں مندرج ھوتا تھا - اس سبب سے اس دانشمند نے دوسرا سال اور ایجاد کیا جسکی ابتدا کنوار سے شروع کی یعنی اس سنه ھجری کو قایم رکھا - مگر پہلا مہینه برس کا کنوار سے شمار کرنا شروع کیا تاکه دونوں فصلوں کی تحصیل ایک ھی سال میں پڑا کرے -

یہ سال فصلی سنہ کے نام سے پکارا نہیں جاتا تھا بلکہ یا تو اس کو سنہ فصلی عملی لکھتے تھے یا صرف سنہ عملی، چنانچہ جہانگیر کے عہد کے فرمان میں نے دیکھے ہیں جن میں یہ سنہ بلفظ سنہ عملی لکھا ہوا ہے اور متعدد پرانے فرمانوں کے دیکھنے سے مجھے ثابت ہوا ہے کہ جب کوئی فرمان متضمن عطائے زمین یا انتظام مستاجری وغیرہ جاری ہوتا تھا جو تردد اور کشت آراضی سے علاقہ رکھتا تھا، تو اس میں سنہ فصلی لکھا جاتا تھا جسکی ابتدا اساڑھ سے شمار ہوتی تھی۔ اور جب کوئی فرمان متضمن تحصیل خراج یا عطا یا معافی زر خراج جاری ہوتا تھا تو اس میں سال عملی لکھا جاتا تھا جسکی ابتدا کنوار سے ہوتی تھی اور چوکہ سرکاری دفتروں میں زیادہ تر حاجت سنہ عملی سے پڑتی تھی اس لئے رفتہ رفتہ وہی سنہ فصلی کے نام سے مشہور اور جنتریوں میں اسی نام سے مندرج ہوگیا۔ مگر خوب سمجھ لینا چاہیے کہ در حقیقت وہ سنہ فصلی نہیں ہے بلکہ سنہ عملی ہے - اور یہی سنہ عملی جو ولایت اُڑیسہ میں مروج ہے اسکو سنہ ولایتی کہتے ہیں یعنی ولایت اُڑیسہ کا مروج سنہ - اس ولایتی اور سنہ عملی میں صرف اتنا فرق ہے کہ ولایتی سنہ کا شروع کنوار سے بحساب شنکرات کے ہوتا ہے اور سنہ عملی کا شروع سدی و بدی کے حساب سے - پس اس سنہ کو بھی سنہ ہجری عملی تصور کرنا چاہئے اور یہی سنہ فصلی جو بنگالہ میں مروج ہے اس کو سنہ بنگلہ کہتے ہیں - صرف اتنا فرق ہے کہ ہمارے ملک میں سنہ فصلی کا شروع اساڑھ سے بحساب سدی و بدی ہوتا ہے اور بنگالہ میں یکم بیساکھ سے بحساب شنکرانت جو غالباً اپریل کے مطابق ہوتا ہے - اور سبب اس تفاوت کا یہ ہے کہ بنگالہ میں بہ نسبت ہمارے ملک کے فصل جلد تیار ہوکر زمین خالی ہوجاتی ہے اور بعض اجناس خریف مخصوص بنگالہ کا تردد اسی مہینہ میں شروع ہوتا ہے، اسواسطے ضروری تھا کہ اُس ملک کا سال فصلی اِس ملک کے سال فصلی سے جلد شروع ہو پس سنہ بنگلہ کو بھی سنہ ہجری فصلی خیال کرنا چاہیے -

گورنمنٹ انگریزی نے اپنے عہد حکومت میں اول اول سال فصلی اور سال عملی میں کچھ تمیز نہ کی اور سال عملی کو سال فصلی تصور کرکے دفتروں میں اور کاغذات پٹواری میں اسی کا رواج دیا اور بندوبست تمام دیہات کا اسی سال پر کیا جس سے ایک بڑا اختلاف حالات ملکی اور دفتر سرکاری میں رہا یعنی پٹواری کے کاغذ میں جو سال فصلی لکھا جاتا تھا، حقیقت میں وہ کئی مہینے پیشتر سے ختم ہو چکتا تھا اور کاشتکاروں کو جو پٹے دئے جاتے تھے حقیقت میں وہ لوگ چند مہینہ پیشتر معیاد مندرجہ پٹہ سے

زمین پر قابض ہوتے تھے اور چند مہینہ پیشتر انقضائے معیاد مندرجہ پٹہ سے بیدخل ہوتے تھے - اسی طرح سے معیاد بندوبست درحقیقت قبل اسکے ختم ہوجاتی تھی جو کاغذ بندوبست میں مندرج ہوتی تھی چنانچہ سنہ ۱۸٤٦ء میں گورنمنٹ نے اس غلطی پر اطلاع پائی اور اسکی اصلاح کے لیے ایکٹ ۸ سنہ ۱۸٤٦ء جاری کیا جس میں ہر ایک بندوبست کے ختم کی معیاد آخر جون قرار دی گئی اور جو انتظام کہ تین سو برس پیشتر اس دانشمند راجہ نے کیا تھا وہی انتظام گورنمنٹ کو کرنا پڑا - بعد اسکے زیادہ تر توجہ اوپر اصلاح سال فصلی کے کی گئی اور دو سرکلر صدر بورڈ سے بہ منظوری گورنمنٹ ایک مورخہ ۱۷ جولائی سنہ ۱۸٦۰ء اور دوسرا مورخہ ۱۳ اپریل سنہ ۱۸٦۱ء اس باب میں جاری ہوئے اور اب تین سال مفصلۂ ذیل قرار پائے -

اول سال فصلی جس کا ابتدا[1] یکم جولائی سے اور ختم تیسویں جون پر ہوگا - یہ سال بالکل مطابق ہے سال فصلی سے جس کا ابتدا اساڑھ سے اور ختم جیٹھ پر ہے اور یہی سال، سال بندوبستی بھی کہلاویگا کیونکہ ہر ضلع کے بندوبست کی معیاد اسی سال کے ختم ہونے پر ختم ہوگی -

دوم سال مالی جس کا ابتدا یکم اکتوبر سے اور ختم ۳۰ ستمبر پر ہوگا اور یہ سال بالکل مطابق ہے سال عملی کے جس کا ابتدا کنوار سے اور ختم بھادوں پر ہے اور یہی سال، سال رپورٹ بھی کہلائیگا یعنی وہ سال جسکے ختم ہونے پر تحصیل مالگذاری کی رپورٹ بھیجی جاویگی -

تیسرا سال حسابی سابق میں اس سال کی ابتدا یکم مئی سے اور ختم ۳۰ اپریل پر ہوتا تھا - مگر اب حال میں بموجب حکم گورنمنٹ مورخہ یکم مئی سنہ ۱۸٦٦ء اس سال کی ابتدا یکم اپریل سے اور ختم ۳۱ مارچ پر ہوگا - یہ سال زمین سے کچھ علاقہ نہیں رکھتا بلکہ صرف خزانہ کے حساب و کتاب کا سال ہے اور یہ حسابی سال صرف اس واسطے مقرر ہوا ہے کہ ہندوستان کی مملکت کا حسابی اور انگلستان کا حسابی سال متحد ہوجاوے -

اب تم دیکھو کہ چند مقدمات عدالت کے ایسے ہوئے ہیں جن میں بہ سبب نہ واقف ہونے کے ان سالوں کی اصلیت سے، ان کے فیصلہ میں غلطی ہوئی ہے، اس لئے

---

۱ سر سید نے اپنی تحریر میں « سال » کو ابتدا کے ساتھ جس جس طرح استعمال کیا ہے میں نے من و عن اسی طرح نقل کردیا ہے -

میں چند مثالیں بیان کرتا ہوں جس سے تم کو معلوم ہو کہ ان سنوں کو قانون اور معاملات سے کس طرح منسوب کرنا چاھئیے ۔ مثلاً اگر ہم کسی رعیت کو یا مستاجر کو ایک یا کئی سال فصلی کا پٹہ دیں تو اس کی میعاد کے حساب میں ہمیشہ وہ فصلی سال گنا جاویگا جو اساڑہ سے شروع اور جیٹھ پر ختم ہوتا ھے ۔ اسی طرح اگر کسی اسامی کو بسبب باقی لگان بیدخل کرنا چاھیں ، یا کسی زمین کا لگان کاشتکار آراضی وصول کرنا چاھے تو اس کی میعاد کا حساب بھی اسی سال فصلی سے کیا جاویگا جیسا کہ فیصلہ صدر عدالت مورخہ ٦ ستمبر سنہ ١٨٦٠ ء نمبر ٨٨ الہی بخش وغیرہ اپیل کنندہ بنام شاہ اسد علی رسپانڈنٹ بغلبہ آرائے حکام اور فیصلہ صدر عدالت مورخہ ١٢ جولائی سنہ ١٨٦٤ ء نمبر ٥١٧ ، قاسم علی مدعی اپیلانٹ بنام مسماۃ جودھا رسپانڈنٹیہ میں اجلاس کامل سے تجویز ہوا اور یہی سبب ھے کہ دفعہ ٢١ اور دفعہ ٣٢ ایکٹ ١٠ سنہ ١٨٥٩ ء ان امور کے لئے شروع میعاد آخر جیٹھ سے قرار دی ھے ۔

اب بڑا امر بحث طلب یہ ھے کہ باھم زمیندار جو حساب فہمی یا تقسیم زر منافع کا دعویٰ کرتے ھیں ، یا کوئی حقیت دار زمینداری شخص قابض حقیت زمینداری پر دعویٰ و اصلات کا کرتا ھے تو ان مقدمات میں حد سماعت کا حساب کون سے سال سے شروع ہوگا ، آیا سال فصلی سے یا سال عملی سے ۔

میری رائے میں اس کی میعاد کا حساب سال عملی کے حساب پر شروع ہونا چاھئے ، مگر بلاشبہ یہ ایک ایسی بات ھے کہ اس پر اجلاس کامل سے ایک دفعہ فیصلہ ہونا چاھئے ۔

«سرورالصدور و نورالبدور»

از

جناب خلیق احمد نظامی

ہندوستان کے قرون وسطی میں فارسی ادب میں جو گرانقدر اضافہ ہوا ہے، اس میں «ملفوظات» کی تدوین و ترتیب کا فن خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ یوں تو ہندوستان سے باہر بھی بعض ممالک میں ملفوظات کے مجموعے ترتیب دئے گئے تھے[1] لیکن ایک فن کی حیثیت سے ملفوظات نویسی کا آغاز ہندوستان ہی میں ہوا۔ سنہ ۷۰۷ ہجری تھا اور شعبان کی تیسری تاریخ۔ امیرحسن علاسجزی، شیخ نظام‌الدین اولیاءؒ کی مجلس میں بیٹھے تھے۔ دل میں خیال آیا کہ کیوں نہ اپنے مرشد کی گفتگو کو قلم بند کر لیا جائے۔ یہ خیال فارسی ادب میں ایک نئے موضوع سخن کے اضافہ کا باعث بن گیا۔ پندرہ سال کے بعد جب ملفوظات کا یہ مجموعہ (فوائد الفواد) مکمل ہوکر سامنے آیا تو بے اختیار امیر خسرو کی زبان سے نکلا:

> «کاش که تمامی کتب که عمر در آں صرف کرده ام برادر امیر حسن
> را بودے و ملفوظات سلطان المشایخ که جمع کرده است مرا بودے
> تا من بداں در دنیا و آخرت فخر و مباهات کردمے»

(سیرالاولیاء ص ۳۰۸)

امیر حسن سجزی نے جس فن کی داغ بیل ڈالی تھی اس کو ہندوستان کے مذہبی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ سندھ میں اوچھ سے لےکر بنگال میں پنڈوہ تک تقریباً ہر اہم خانقاہ میں ملفوظات کی ترتیب کی طرف توجہ کی گئی - ملفوظات کے یہ مجموعے صرف مذہبی فکر ہی کو سمجھنے میں مد و معاون نہیں ہیں بلکہ ان سے ہندوستان کے قرون وسطی کے بہت سے تہذیبی اور ثقافتی پہلوؤں پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اگر یہ

۱ مثلاً «حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل اللہ بن ابی‌الخیر» کو محمد بن لطف‌اللہ نے سنہ ۵۴۰ ہجری رسنہ ۱۱۴۵ء میں جمع کیا تھا۔ «اسرارالتوحید فی مقامات ابی سعید» کی تدوین سنہ ۵۷۴ھ رسنہ ۱۱۷۸ء میں ہوئی۔ ملفوظات شیخ نجم‌الدین کبری کو ساتویں صدی ہجری میں جمع کیا گیا۔

صحیح ھے کہ اس دور کی فارسی تاریخوں سے صرف درباری زندگی اور سیاسی کشمکش کی تفصیل معلوم ھوتی ھے تو یہ بھی حقیقت ھے کہ عوامی زندگی کا اگر کچھ حال معلوم ھو سکتا ھے تو صرف ملفوظات کے انھیں مجموعوں سے ۔ اس تاریخی اھمیت سے قطع نظر اس لٹریچر کی ادبی حیثیت بھی قابل توجہ ھے ۔ ان ملفوظات سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ھے کہ عام گفتگو میں کیسی زبان بولی جاتی تھی ۔

ملفوظات کا ایک اھم مجموعہ جس کا اس وقت تعارف کرانا مقصود ھے « سرورالصدور و نورالبدور » ھے ۔ یہ شیخ حمیدالدین ناگوری خلیفہ شیخ معین‌الدین چشتی اجمیری رح اور ان کے بیٹے شیخ فریدالدین محمود کے ملفوظات کا مجموعہ ھے جو موخرالذکر کے بیٹے نے ترتیب دیا ھے ۔ اس کا ایک نادر نسخہ مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ کے ذخیرۂ حبیب‌گنج میں شامل ھے ۔ اب تک « سرورالصدور » کے دو مزید نسخوں کا پتا چل سکا ھے ۔ ایک نسخہ کراچی میں پاکستان ھسٹاریکل سوسائٹی کے کتب‌خانہ میں محفوظ ھے اور دوسرا خاکسار کے پاس موجود ھے[1] ۔

شیخ حمیدالدین ناگوری رح (المتوفی ۶۷۳ھ مطابق سنہ ۱۲۷۶ء) خواجہ اجمیری رح کے عزیز ترین خلفاء میں تھے ۔ وہ سب سے پہلے مسلمان تھے جو دھلی میں پیدا ھوئے ۔ خود کہا کرتے تھے ۔

« اول کسے کہ بعد از (فتح) اسلام دردھلی زادہ شد من بودم »

ابتدائی زندگی عیش و عشرت میں بسر ھوئی تھی ۔ بعد کو جب خواجہ اجمیری رح کے حلقہ بگوش ھوئے تو زندگی کا رخ بدل گیا اور عیش و عشرت کی جگہ زھد و مجاھدہ نے لے لی ۔ دنیا سے بے تعلقی اس حد تک بڑھ گئی کہ اگر کوئی مجلس میں دنیا کا ذکر کرتا تو یہ گفتگو طبیعت پر گراں گذرتی ۔ خواجہ اجمیری رح نے جب یہ حالت دیکھی تو انھیں « سلطان التارکین » کے خطاب سے نوازا ۔

شیخ حمید الدین رح ، ناگور کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں « سوال » میں رھتے تھے ۔ ایک بیگہ زمین ان کے پاس تھی ۔ اسی میں کاشت کرتے تھے ۔ اور اسی سے گذر اوقات ھوتی تھی ۔ ان کی زندگی بالکل ھندوستانی کاشتکار کی زندگی تھی ۔ بیوی سوت کات کر کپڑا بن لیتی تھیں ، خود ھل چلاتے اور گائے کا دودھ دوھتے تھے ۔ ترکاریاں

---

۱ راقم‌الحروف نے « سرورالصدور » کو اشاعت کی غرض سے ایڈٹ کرلیا ھے ۔ لیکن کراچی کے نسخے سے مقابلہ نہ ھو سکنے کی وجہ سے طباعت میں تاخیر ھو رھی ھے ۔

کھاتے تھے ۔ گوشت خوری کو برا سمجھتے ۔ کہتے تھے کہ میرے مرنے کے بعد اگر کسی نے گوشت پر میری فاتحہ کرائی تو روح اُسے قبول نہ کریگی۔ شیخ حمید الدینؒ کے گھر میں « ھندوی » میں گفتگو ھوتی تھی۔ تخاطب میں « بھائی » « ماں » جیسے الفاظ استعمال ھوتے تھے ۔ حکومت وقت سے کسی طرح کا تعلق رکھنا پسند نہ تھا ۔ ایک بار ان کی غربت کا حال سن کر التمش نے ۵۰۰ تنکے اور جاگیر کا فرمان بھیجا ۔ شیخ نے قبول کرنے سے انکار کردیا ۔

« سرور الصدور » کی تالیف کی تاریخ متعین نہیں کی جاسکتی ۔ جامع ملفوظات نے واقعات کی ترتیب میں سنین کا خیال نہیں رکھا ھے ۔ جس طرح اور جو واقعات یاد آتے رھے بلا قید تاریخ درج کردئے گئے ھیں۔ « فوائدالفواد » کی طرح ھر مجلس کی تاریخ دینے کا اھتمام نہیں کیا ھے ۔ غالباً یہ چیز ممکن بھی نہ تھی ۔ اس لئے کہ مولف نے ان ملفوظات کو اپنے والد اور دادا کے انتقال کے بعد اپنی یادداشت کی بنا پر ترتیب دیا تھا اور ایسی صورت میں سنین کا درج کرنا ممکن نہ تھا۔ ملفوظات میں بعض جگہ جو تاریخیں اتفاقیہ درج ھوگئی ھیں ان سے معلوم ھوتا ھے کہ اس کی ترتیب و تالیف کا کام محمد بن تغلق کے عہد میں انجام دیا گیا تھا ۔

« سرور الصدور » کا مطالعہ نہ صرف چشتیہ سلسلہ کی تاریخ کو سمجھنے کے لئے ضروری ھے بلکہ اس عہد کے بعض اھم مذھبی، ادبی، اور سیاسی واقعات کے تجزیہ کے لئے بھی اھم ھے ۔ بعض قابل توجہ پہلو یہ ھیں :

(۱) خواجہ اجمیریؒ کے متعلق لکھا ھے :

> « چون خواجہ جیو در اجمیر فرود آمد ملکے کہ درآن وقت بود خواجہ جیو را مرید شد و دخترکے بخدمت خواجہ جیو فرستاد و خواجہ جیو درآن وقت معمر شدہ بود۔ میگویند عمر ایشان بہ نود سال رسیدہ بود۔ خواجہ جیو را ازآن دختر دو فرزندان شدند تا وقتیکہ شیخ بزرگ را گفت : حمید ! چیست این‌کہ ھرگاہ مارا در جوانی کہ مجرد بودہ ایم حاجتے بشدے دعا میکردیم، درحال اجابت بشدے و این ساعت کہ پیر شدیم و فرزندان آمدند، ھرگاہ کہ حاجتی می شود بسیار می باید و دعا ھم کردہ شود ولیکن بعد از دیر تیر باجابت می رسد و حاجت برمی آید ۔ این حکمت چیست ؟ » ۔

(۲)۔۔۔ التمش کے متعلق لکھا ہے کہ وہ شیخ نجیب الدین نخشبی کو « پدر » کہہ کر پکارتا تھا
اور ان کا بڑا احترام کرتا تھا -

(۳)۔۔۔« سرور الصدور » میں جگہ جگہ « احتکار » اور گراں فروشی کی مذمت ہے جس سے
اس عہد کے اقتصادی حالات پر کافی روشنی پڑتی ہے -

(٤) « فتوحات فیروز شاہی » میں اُن محاصل کی فہرست درج ہے جو فیروز شاہ تغلق نے
اس وجہ سے معاف کردئیے تھے کہ شرعاً اُن کا وصول کرنا جائز نہ تھا ۔ ان معاف شدہ
محاصل میں « ماهی گیری » بھی شامل تھی ۔ « سرور الصدور » میں اس کے متعلق لکھا ہے
« چوں ازیں کار رهائش نیست »۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ٹیکسوں کے معاف کرنے میں اقتصادی صورت حال بھی
پیش نظر تھی -

(٥) قاضی منہاج السراج کو « طبقات ناصری » کے مصنف کی حیثیت سے تو سب جانتے
ہیں لیکن قاضی کی حیثیت سے اُن کے متعلق ہمیں کوئی معلومات نہیں ۔ « سرورالصدور »
میں بلبن کا قول نقل کیا گیا ہے کہ کہتا تھا :

« من سہ قاضی دارم ' یکی قاضی آنست کہ از من نترسد و از خدا
می‌ترسد ، دویم قاضی از خدا نترسد و از من بترسد ۔ سیوم کہ است نہ از
من بترسد و نہ از خدا بترسد » ۔

یہ تینوں قاضی یہ تھے ۔ فخر ناقلہ ۔ قاضی لشکر اور منہاج -

(٦) مولانا فخر الدین رازی رح کے کتب خانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

« چندان کتب گرد مولانا فخر الدین بودے کہ بارها بودے چون بہ کتابی
حاجت شدے پاے بر کتاب دیگرے بنہادے و آن کتاب بستدی کہ
حاجت بدے و دیگر را همونجا بنہادے » ۔

یہ بھی لکھا ہے کہ سلطان محمد غوری نے ایک بار پانچ ہزار کتابیں ان کو پیش کی تھیں ۔

(۷) « سرور الصدور » میں مندرجۂ ذیل کتابوں کے حوالے درج ہیں جن سے اندازہ لگایا
جاسکتا ہے کہ اس زمانہ کے مذہبی حلقوں میں کونسی کتابیں خاص طور پر زیر مطالعہ
رہتی تھیں -

۱ ۔۔ قدوری	۳ ۔۔ کتاب فائق
۲ ۔۔ منظومہ	٤ ۔۔ مکتوبات عین القضاۃ

— تفسیر مدارک

— تفسیر کشاف

— نحو مفصل

— مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر

— اسناد حلیه شیخ عبد الله تستری

١ — مکتوبات مولانا فخر الدین رازی

١ — تفسیر مقاتل

١ — کیمیای سعادت

١ — تحفة الشباب

١ — مشارق الانوار

١٥ — تفسیر امام ناصر الدین

١٦ — تفسیر زاهد

١٧ — نہج البلاغه

١٨ — کنز الادب

١٩ — اخبار الآثار

٢٠ — مصباح الدجی

٢١ — کتاب کہنه . . . که تصنیف صاحب روح است

٢٢ — قوت القلوب

٢٣ — سیر الملوک

٢٤ — صحاح نعمت

بعض کتابوں کے متعلق جو راے دی گئی ہے اس سے گہرے مطالعه کا پتا چلتا ہے ۔ مثلاً « کشاف » کے متعلق لکھا ہے :

« آنچه در کتابہائی دیگر است هم ازین کتاب ست ، هرچه دانسته اند و خوش آمده است از اینجا نقل کرده اند و کتابی علیحده بنام خویش کرده اند » ۔

جلد ۳ نمبر ٤

فکر و نظر

اکتوبر ۱۹٦۲

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ سات روپئے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ دو روپئے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، کے پتے پر کی جائے۔

فہرست مضامین

فارسی صرفی و نحوی اثرات اردو زبان پر

از

پروفیسر نذیراحمد، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اردو هندوستانی اور آریائی زبان هے - هندوستان هی کی زبان (= هندی[1]) اس ے لئے امّ اللسان هے - اس کی صرف نحو هندی هے، اس کے افعال، ضمائر اور روابط غیره تمام کے تمام هندی هیں - اسی طرح مشتقات کے اصول، مرکبات کے قاعدے، نافت کے طریقے سارے کے سارے هندی هیں - اسی بنا پر زبان کے لحاظ سے اردو کا شتہ «هندی[2]» سے نہایت گہرا هے - لیکن اس کے باوجود فارسی نے بهی اردو زبان بڑی حد تک متأثر کیا هے اور یه اثر مفرد لفظوں کے علاوه صرفی و نحوی سطح پر ضح حد تک نمایاں هے -

جهاں تک غیر زبان کے مفرد الفاظ کا تعلق هے اس سے زبان کے بنیادی ڈهانچے ، کسی قسم کا فرق نہیں پڑتا[3] - اردو میں آریائی زبان کے لفظ اگر صرف چار پانچ[4] سو تے اور عربی کے پچاس هزار تو بهی اردو سامی زبان نه قرار پاتی بلکه آریائی هی رهتی - ی زبان کی صرف نحو اور اس کے ابتدائی لفظوں اور مادوں کی نوعیت کی بنا پر یه له کیا جاتا هے که وه زبانوں کے کس خاندان کی رکن هے یا هوسکتی هے -

اردو زبان میں فارسی و عربی کے جو لفظ آئے هیں ان میں سے اکثر میں اس زبان کی ، ضرورت کے لحاظ سے لفظی و معنوی تغیرات هوئے اور تغیرات کا یه عمل برابر جاری هے - یه

١ هندی سے مراد وه زبان هے جو اردو کی اصل هے - موجوده هندی مراد نہیں -

٢ موجوده هندی -

٣ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی - نوائے ادب اپریل ١٩٦١ ص ٣٩ -

٤ مولوی وحید الدین سلیم پانی پتی نے «فرهنگ آصفیه» کے ٥٤٠٠٩ لفظوں میں هندی کے لفظوں کی تعداد ٢١ بتاتے هوئے لکها هے : هندی کے الفاظ هماری زبان میں تمام زبانوں سے زیاده هیں جو بمقابله کل مجموعے نصف کے قریب هیں - اس سے صاف ظاهر هے که هماری زبان کی اصل زمین یا بنیاد هندی هے - «وضع ہطلاحات» ص ١٥٦ ــ ١٥٧ -

زبانوں کا قدرتی عمل ہے جو خود اپنی زبان کے الفاظ میں بھی بڑی حد تک جاری رہتا ہے - یہ تغیر مرور زمانی کے لحاظ سے اور عموماً شعوری سطح سے زیادہ لاشعوری سطح پر نامحسوس انداز میں ہوتا رہتا ہے - اس کے نتیجے میں لفظوں کو نئی تراش خراش ملتی ہے ، محاورے اور ضرب الامثال بنتے اور بدلتے ہیں ، افعال و روابط متروک و غیرمانوس ہوتے ہیں اور ان کی جگہ نئے لفظ سے پُر کی جاتی ہے۔ اردو کے فصیح لفظ جو اس وقت رائج ہیں ہزار سال پہلے ان میں سے اکثر دوسری شکل و صورت کے تھے یہاں تک کہ اگر وہ اپنے اصلی « جامے » میں ہمارے سامنے آجائیں تو ہمیں ان کے پہچاننے میں دقت ہو - مثلاً دشوار دشخوار تھا ؛ ہرگز ہگرز تھا ؛ نرم نمر تھا ؛ چرخ چخر تھا ؛ سرخ سوخر تھا ؛ مغز مزگ تھا ؛ برف[1] وفر تھا ؛ - ایسی حالت میں دوسری زبانوں کے الفاظ جو اردو میں « دخیل الفاظ » ہیں ، ان میں اگر لفظی و معنوی تبدیلی ہوئی تو اس میں کسی قسم کا تعجب نہیں - زبان کا یہ حق ہے اور جو لوگ دخیل لفظوں میں کسی تغیر کے قائل نہیں وہ زبان کے سچے خادم نہیں ہوسکتے -

غرض اردو زبان نے اپنے اس خصوصی حق کو پوری طرح استعمال کیا ہے اور اگر لفظوں کے محل استعمال کا دقت سے مطالعہ اور ان کے مفہوم کا باقاعدہ احاطہ کیا جائے تو ہم یقیناً اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ فارسی و عربی کے سیکڑوں لفظوں میں اس زبان نے اس طرح کا عمل جاری رکھا ہے - یہ تغیر « معنوی » اور « لفظی » یا « صوری » سطح پر جانچا جاسکتا ہے ، مثلاً -

۱ ـــ معنوی تصرف کی متعدد شکلیں اُردو زبان میں رائج ہیں جن میں حسب ذیل تین صورتیں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں :

(الف) در اصل عربی یا فارسی کے لفظ ہیں لیکن اُردو میں الگ معنی پیدا ہوگئے ہیں اگرچہ بعض حالات میں وہ الفاظ اپنے اصلی معنی میں بھی مستعمل ہیں مثلاً -

(الفاظ)	(عربی یا فارسی معنی)	(اُردو نئے معنی)
انتشار	پراگندہ شدن ، طبع شدن ، پراگندہ گردیدن شتران	پریشان حالی ، خصوصاً ذھنی پریشانی

---

۱ ان میں سے زیادہ «قلب» کی مثالیں ہیں اور عربی میں «قلب» پر الگ رسالے ملتے ہیں - حال ہی میں ایک کتاب ڈاکٹر صادق کیا نے تہران سے بعنوان «قلب در عربی» شایع کی ہے -

اغلب	مرد چیره و سطبر گردن و دلاور	گمان و خیال، بعض اوقات گمان و خیال کی صفت کے طور پر آتا ہے۔
ربیع	موسم بهار و باران بهاری و بهره از آب و نهر خرد و چهار یک	ایک فصل
خریف	خزان، و آن وقتی باشد که آفتاب در میزان آید	ایک فصل
دریافت	از دریافتن بمعنی تحقیق کردن و وارسیدن	پوچھنا (تحقیق کرنے میں پوچھنا شامل ہے)
دست	هاتھ، پنجه، نفع، فائده، قدرت، نصرت، فیروزی وغیره	پاخانه
رایگان	مفت، بدل، بے مایه، بے زحمت، بے تحمل	برباد۔ ضایع
دقت	باریک شدن	مشکل
شاید	موضوع است برای مستقبل قریب یعنی نزدیک است که این صورت وقوع گیرد	ممکن
شکیل	کف خون آمیخته که بردهان لگام پیدا باشد، پای بند اسپ۔	خوبصورت
شادی	خوشی و سرور	شادی بیاه
برات	کاغذ نوشتهٔ تنخواه که بموجب آن از خزانه زر طلب بدست آید و بمعنی تنخواه مجاز است	شادی برات
پاخانه	بیت الخلا	(اُردو معنی مشهور ہے)
صاحب	بمعنی یار و خداوند و وزیر	کلمهٔ تعظیم
علاقه	(بالفتح) علف و خورش و چرخ چاه و رسن دلو، دلو بزرگ و مال و شتر و خصومت و دوستی و مهر و کابین و مرگ و آویزش وغیره (بالکسر) جسم ظاهری که بسته و آویزان باشد بچیزی مثل دوال تازیانه و شمشیر وغیره۔	(بالکسر) علاقهٔ زمین

عرصه	کشادگی میان سرائے که در آن بنا نباشد و زمین سرای و جنگ گاه، میدان۔	وقت
غربت	دوری و دوری از جای خود و دور شدن	محتاجی و مفلسی
غریب	هر چیز نادر و نو و مسافر و دور شونده	محتاج و مفلس
غریبی	دوری از خان و مان و قماشی بسیار نفیس	مفلسی
غالباً	اکثر و بیشتر	شاید
فصل	مانع و حاجز میان دو چیز، حصۂ کتاب، موسم	غلے کی فصل
ضبط	نگاهداشتن، حفظ کردن، محکم داشتن	لے لینا۔ ضبط کرلینا
مضبوط	محفوظ، نوشته	سخت، نه ٹوٹنےوالی چیز
کوتوال	صاحب قلعه، در اصل کوٹ والا بود	پولیس کا افسر
مشکور	پسندیده و ستوده	شکرگزار
مگر	بجز، سوائے	لیکن
متلاشی	پریشان و خراب و معدوم و درین صورت ماخوذ از لاشئی و این قسم اشتقاق از مرکبات بسیار آمده و آنچه در مردم متلاشی بمعنی تلاشی کننده مشهور است محض غلط است	تلاش کرنے والا
غلیظ	گندو سطبر و درست، ضد رقیق و بمعنی ناپاک در خلایق شهرت عظیم داشته یافته نه شد۔	گندگی
مرغ	پرنده و اینکه در هندوستان ماکیان و خروس هر دو را بلکه تنها خروس را مرغ گویند این اصطلاح همیں دیار است	مرغ (مرغا)
مکان	جای بودن صیغۂ اسم ظرف است مشتق ار کون (بالفتح) که بمعنی بودن است و بمعنی مطلق جا مستعمل۔	گھر۔ خانه
موضع	جاے نهادن چیزی و بمعنی مطلق جا	گاؤں
ناخوش، ناخوشی	بیمار و بیماری	ناراض و ناراضی
نهایت	پایان چیزی و غایت	بہت زیادہ (نہایت اچھی)

ولایت	ملک یک بادشاہ و زمین آبادان و درستی و تصرف و حکومت و تقرب بندۂ نیک با خدا تعالی	دوسرا ملک، خصوصاً انگلستان وغیرہ

(ب) اردو میں معانی محدود و مخصوص کرلیے گئے مثلاً :

(لفظ)	(فارسی یا عربی معنی)	(اردو معنی)
انتقال	از جای بجای رفتن، نقل نمودن، مردن	اردو ترکیب میں مرنا
بوسیدہ	از بوسیدن و نیز از پوسیدن (کہنہ شدن)	اردو میں، کہنہ فرسودہ
تردید	بازگردانیدن و بار آوردن و زبون و فاسد گردانیدن	رد کرنا
پریشان	متفرق و پراگندہ، بسیار گرائیدن و دودلہ شدن	پریشان ـ متردد
تکالیف	باندازۂ طاقت کار نفرمودن کسی را و امرو نہی خدای مربندہ را و فارسیان بمعنی مطلق کار فرمودن	رنج، پریشانی
تمیز	صاف، ستھرا، درست، عقل، مہم، امتیاز حق و باطل	سلیقہ
تیغ	چیز برندہ چوں کارد و خنجر و شمشیر و استرہ وغیرہ	تلوار
حوصلہ	پوٹہ، کنایہ از تاب و طاقت و تحمل (جاندار و بیجان دونوں کے لئیے)	تاب و طاقت (محض جاندار کے لئیے)
آبدست	آبیکہ بداں دست و رو بشویند و وضو سازند و بمجاز بمعنی وضو و استنجا کردن	(مشہور ہے)
دماغ	مغزسر، ناک	سر، مغزسر
سزا	لایق، درخور، پاداش نیکی و بدی	بدی کا بدلہ
فریضہ	فریفتہ، فریب خوردہ مجازاً عاشق	عاشق
ملازم	ہمیشہ باشندہ بجای یا نزد کسی و بمناسبت ہمیں معنی نوکر را گویند	نوکر
منظور	دیدہ شدہ و بنظر گرفتہ، پاس، مقصود	منظور
ہیچ	کچھ ـ کچھ نہیں	کچھ نہیں

(ج) بعض نئے لفظ بنائے گئے ہیں جو عربی یا فارسی قاعدے سے درست نہیں ہیں مثلاً : مرغن، مجرب، مدمغ، مفرور، مہوس، تنقید، تابعدار، راشی، ناراضگی، کرختگی، ادائیگی، بادشاہت، یکسانیت، نزاکت وغیرہ ـ اس ضمن میں وہ لفظ بھی لئے جاسکتے ہیں جو عربی تای مصدری پر ختم ہونے کے باوجود ان کے آخر میں

فارسی یاے مصدری کا اضافہ کیا گیا ہے جیسے بہبودی ، تنزلی ، تبدیلی ،سلامتی وغیرہ -
ان میں سے بعض فارسی میں بھی مستعمل ہیں -

۲ ـــ صوری تصرف کی مثال میں عام طور پر (الف) وہ لفظ پیش کئے جاسکتے ہے جن کے اعراب میں تغیر ہوا ہے - اس طرح کی چند مثالیں یہ ہیں :

(اصل تلفظ)	(اردو تلفظ)	(اصل تلفظ)	(اردو تلفظ)
مسرت (بفتح اول)	(بضم اول)	محبت (بفتح اول)	(بضم اول)
فرشتہ (بکسر اول)	(بفتح اول)	قلعہ (بفتح اول)	(بکسر اول)
نشیمن (بکسر اول)	(بفتح اول)	عیان (بکسر اول)	(بفتح اول)
پنجرہ (بفتح اول)	(بکسر اول)	ستودہ (بکسر اول)	(بفتح اول)
سمت (بفتح اول)	(بکسر اول)	خزانہ (بکسر اول)	(بفتح اول)
نشتر (بکسر اول)	(بفتح اول)	بہشت (بکسر اول)	(بفتح اول)
جہالت (بفتح اول)	(بکسر اول)	باقر (بکسر قاف)	(بفتح قاف)
جید (بکسر یا)	(بفتح یا)	میت (بکسر یا)	(بفتح یا)
سید (بکسر یا)	(بفتح یا)	سوال (بضم اول)	(بفتح اول)
موسم (بضم میم و کسر سین)	(بفتح م و س)	برکت، حرکت، رمضان (بفتح دوم)	(بسکون دوم)
رہن ، حماقت (بفتح اول)	(بکسر اول)	حقارت ، رفاقت ، (بفتح اول)	(بکسر اول)
مشکوۃ، خلوت (بفتح اول)	(بکسر اول)	خزان ، جریان ، (بفتح اول)	(بکسر اول)
دروغ ، جمہور (بضم اول)	(بفتح اول)	اہم ، مہم (سوم مشدّد)	(بحذف تشدید)
آدمیت ، (یای مشدد)	(بحذف تشدید)	کیفیت (یاے مشدّد)	(بحذف تشدید)

(ب) وہ لفظ جن میں حرفوں میں تبدیلی ہوئی ہے مثلاً :

افراط و تفریط کے بجاے افرا تفری ، طیار کے بجاے تیار ، حرج کے بجاے ہرج ، گذشت کے بجاے گزشت ، گزارش کے بجاے گذارش وغیرہ

علاوہ ان تغیرات کے ایک خاص عمل مرکبات کے سلسلے میں قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ اہل زبان نے آزادی کے ساتھہ ہندی لفظوں کو فارسی اور عربی کے ساتھہ ملاکر نئے مرکبات بنائے ہیں اور اس طرح ذخیرۂ الفاظ میں قابل قدر اضافہ کیا ہے - یہ ان سے الگ ہیں جو ہندی کے دو لفظوں ، یا فارسی کے یا عربی کے دو لفظوں یا عربی فارسی کے جوڑ سے بنائے گئے ہیں - ان مرکبات کے چند نمونے یہ ہیں :

بے بس، بے ٹھکانے ' بے چین ' بے چینی ، بے جوڑ، بے ڈھنگا، بے کل ، بچپن ' بچپنا ، کمینہ پن ، سفلہ پن ، چوراھا ' سرچڑھا ، سردھرا ، لاپروا ، لا پتہ ، لاچار ، نا سمجھ ، نوچندی ، سمجھدار ' اگال دان ، چھت گیری ' پاندان ، بٹے باز ، دھوکے باز ، پٹے بازی ' دھوکے بازی ، پتنگ باز ، پتنگ بازی ، نخرے باز ، نخرے بازی ، تھانے دار ، ناتے دار ، ناتے داری ، ناکہ بندی ، گاڑی بان ، پلنگ پوش ، ڈفالچی ، ڈھنڈورچی ، ڈاک خانہ ، جیل خانہ ، بھٹیار خانہ ، بیلدار ، پٹی دار ، ٹھیکدار ، پٹے دار ، چوھے دان ، چھٹی رساں ، پھوپھی زاد ، ماموں زاد ، وغیرہ وغیرہ۔

اُردو زبان کی تخلیق و ارتقا میں عربی و فارسی کو غیرمعمولی دخل رہا ھے اور اس کی وجہ سے اردو پر ان دونوں زبانوں کے اثرات کی تہ بڑی گہری ھے اور لطف یہ ھے کہ یہ اثرات صرفی و نحوی انداز کے ھیں۔ عربی کو فی الحال نظر انداز کیا جاتا ھے اس لئے کہ اس کے بیشتر اثرات بلاواسطہ نہیں بلکہ فارسی کے ذریعے سے ھیں اور اسی بنا پر ان کو فارسی ھی کا اثر سمجھنا چاھئے اور اسی لئے اس وقت اس کی الگ بحث ضروری نہیں معلوم ھوتی ھے ۔ البتہ فارسی کے متنوع اثرات کے سلسلے بعض اھم اور ضروری مسائل کا ذکر ذیل کے اوراق میں کیا جاتا ھے۔

فارسی و عربی جمع :

کسی زبان میں دوسری زبان کے مفرد الفاظ کے استعمال پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی ۔ شاید ھی کوئی ایسی زبان ھو جس کے سارے لفظ خود اپنی زبان کے ھوں اور اگر ماضی میں کوئی مثال مل جائے تو اب اس کی مثال محال ھے اس لئے کہ اس وقت جو چیزیں سائنس کی ترقی سے دریافت ھورھی ھیں وہ چند قوموں سے مخصوص ھیں اور ان کے نام بھی ایک ھی قسم کے ھیں۔ یہ سارے نام دوسری زبانوں مین ضرور شامل ھوں گے۔ ان مفرد لفظوں پر زبان اپنے مخصوص صرفی نحوی عمل کرتی ھے البتہ اگر مفرد لفظ مع صرفی و نحوی اثرات کے کسی دوسری زبان میں آئے تو اس زبان کی حق خود ارادی پر ضرب کاری لگتی ھے - مثلاً فارسی یا عربی کا ایک لفظ اردو نے لیا تو اس کی جمع ، اس کی اضافی اور مفعولی حالت وغیرہ سب اردو قاعدے کے مطابق ھونا چاھئے ۔ لیکن بسا اوقات ایسا نہیں ھوتا۔ عربی اور فارسی کی جمعیں اردو میں عام طور سے رائج ھیں اور اب ان کا رواج کافی زور پکڑ گیا ھے - اگر مخصوص لفظوں میں ان کا اطلاق ھوتا تو چندان قابل توجہ نہ تھا لیکن اب وہ بطور اصول کے اپنا لیا گیا۔

فارسی کی جمع کی دو علامتیں ہیں: بے جان پر « ها » بڑھائی جاتی ہے اور جاندار پر « ان » ۔ یہ دونوں قسم کی جمع اردو میں مستعمل ہیں ۔ « ها » کی علامت باوجود اس کے کہ زیادہ عام نہیں ہے لیکن کبھی کبھی ہم ہندی کے مخصوص الفاظ میں اس کا اضافہ کردیتے ہیں ۔ فارسی جمع « ها » کی چند مثالیں یہ ہیں :

سالہا سال ، برسہا برس ، مژہای دراز ، گلہای ناز ، سخت جانیہا ، صد ہا ، ہزار ہا ، کڑوڑ ہا وغیرہ

ان مثالوں سے اندازہ ہوگا کہ « ها » کا استعمال اکثر فارسی اضافت کی وجہ سے ہوتا ہے ، اور فارسی اضافت اردو نثر میں عموماً اور اردو نظم میں خصوصاً اتنی عام ہے کہ اس کے استعمال پر کوئی خاص پابندی نہیں لگائی جاسکتی ۔

جمع « ان » کی مثالیں :

والیان ، راجگان ، فرمان روایان ، افسران ، ممبران ، صاحبان ، ارکان ، صاحبزادگان وغیرہ

یہ علامت بھی فارسی اضافت کے عام ہوجانے کی بنا پر مجبوراً استعمال ہوتی ہے ، اس میں نثر اور نظم میں اتنا بین فرق نہیں ہوتا جتنا « ها » کی حالت میں ہوتا ہے ، اس علامت کے استعمال کی عمومیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ انگریزی اور ہندی کے لفظوں کے ساتھ اس کو ملادیا جاتا ہے ۔

عربی قاعدے کی جمع اردو میں بہت عام ہیں اور فارسی جمعوں کی طرح وہ اضافت کی چنداں محتاج نہیں ، بلکہ مفرد طور پر ان کا استعمال بلا تکلف ہوتا ہے ، جیسے شعرا ، حکما ، فضلا ، صوفیہ ، وکلا ، عرفا ، علما ، سوالات ، جوابات ، باغات ، نوشتہ جات رقعہ جات ، بیگمات ، کائنات ، واردات ، خیرات ، تسلیمات ، مومنین ، جامعین ، حکام ، مسلمین ، سامعین ، ناظرین ، قارئین ، کتب ، رسائل ، مجلات ، کاغذات ، ابواب ، فصول ، الفاظ ، فقرات ، مباحث ، وجوہ ، اسباب ، علل ، ملل ، اقوام ، احوال ، حالات ، خیالات ، افکار ، اثرات وغیرہ وغیرہ ۔

اس سلسلے میں حسب ذیل امور قابل توجہ ہیں :

(الف) عربی جمع فارسی کے توسط سے اردو میں آئیں ۔ عربی کی بعض جمع اردو میں ایسی ہیں جو حالت مفعولی یا اضافی کی ہیں ۔ ان کا حالت فاعلی میں استعمال عربی قاعدے کی رو سے صحیح نہ ہوگا ، مثلاً مومنین کے بجاے مومنون ، مسلمین کے بجاے مسلمون عربی قاعدے سے درست ہوگا ، مگر اردو میں حالت فاعلی کے طریقے کی جمع

یعنی مومنون اور مسلمون غلط ہے۔ یہ اردو کی جدت نہیں فارسی کی ایجاد ہے اور اسی لئے اس کو فارسی ہی کا اثر سمجھنا چاہئے۔

(ب) بعض غیرعربی لفظوں کی جمع عربی قاعدے سے بنائی گئی ہے، نوشتہ‌جات اور بیگمات وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ یہ فارسی والوں کی جدت ہے اور اسی وجہ سے یہ بھی فارسی اثر کی غمازی کرتی ہے۔

(ج) بعض لفظ جو عربی قاعدے سے جمع ہیں لیکن ان کا استعمال بطور واحد ہوا ہے، مثلاً کائنات، واردات، خیرات، تسلیمات وغیرہ۔ میرے خیال میں یہ بھی اہل ایران کی بدعت ہے جو بعد میں اردو میں بھی رائج ہوگئی۔

(د) جمع الجمع کا استعمال اردو میں خاصہ عام ہے، فارسی میں بھی کثرت سے اس کی مثالیں[1] ملتی ہیں۔ اس بنا پر اس رواج میں فارسی اثر کے نشان ملتے ہیں۔

صفت موصوف کی تطبیق:

اردو میں صفت موصوف کی تطبیق بعض حالتوں میں ہوتی ہے، مثلاً جب صفت کے آخر میں الف یا بعض حالتوں میں ہائے مختفی ہو تو مونث اور جمع کی حالت میں اس میں تبدیلی ہوتی ہے۔ اس طرح کی مثالیں:

گندہ لڑکا، گندے لڑکے، گندی لڑکی، گندی لڑکیاں، برا گھوڑا
برے گھوڑی، بری گھوڑیاں

باقی حالتوں میں صفت میں کوئی لفظی تبدیلی نمایاں نہیں ہوتی مثلاً:

نیک لڑکا، نیک لڑکے، نیک لڑکی، نیک لڑکیاں

لیکن بکثرت حالتوں میں صفت موصوف کی تطبیق میں عربی قواعد کی پابندی ہوتی ہے۔ عربی کا قاعدہ ہے صفت اپنے موصوف کے ساتھ جنس (مذکر مونث) اور حالت (واحد، تثنیہ، جمع) میں پوری پوری مطابقت رکھتی ہے۔ یہی اصول اردو میں بھی رائج ہے، مثلاً:

والد محترم، والدۂ محترمہ، والدین محترمین، مکۂ معظمہ، مدینۂ منورہ،
حرمین شریفین، ارشادات عالیہ، قیامت صغری، بلیۂ عظمی، علوم اسلامیہ،
شعبۂ فارسیہ وغیرہ

---

[1] سنائی نے انجمہا، الوانہا (دیوان مظاہر مصفاص ۱) الحانہا (ص ۲)، ارکانہا (ص ۵)، عشاقان (ص ۱۲۲)، الفاظہا (ص ۱۹۳) ملوکان (ص ۴۷، ۳۵۸)، اسرارہا، اغا سہا، ارو احہا، (ص ۳۱۱) اوتادان، ابدالان (ص ۳۵۷، ۴۱۱)، علایقہا (ص ۴۶۶)، معانیہا (ص ۶۷)، اسرارہا (۳۷۳) وغیرہ نظم کئے ہیں۔ پس اردو میں اگر الفاظوں، اسراروں، اولیاوں وغیرہ استعمال ہوں تو کوئی تعجب نہیں۔

اس سلسلے میں حسب ذیل امور قابل ذکر ھیں:

(الف) تثنیہ کا استعمال اردو میں صرف چند حالتوں میں ھوتا ھے مثلاً والدین، جانبین، طرفین، وغیرہ، یا بعض ناموں میں مثلاً ثقلین، نیرین، نورین، سبطین وغیرہ - اس کے باوجود صفت موصوف کی تطبیق حالت تثنیہ میں عجیب معلوم ھوتی ھے جو اُردو کے مزاج سے سازگار نہیں -

(ب) اوپر کی مثالوں میں والدہ، کلمہ، مدینہ، قیامت، بلیہ، شعبہ مونث ھیں اس لئے ان کے لئے صفت مونث استعمال ھوئی ھے -

(ج) ارشادات اور علوم جمع بیجان ھیں اس لئے صفت مونث آئی ھے -

(د) عربی «ۃ» تانیث کی بھی علامت ھے، اور اس کے اضافے سے لفظ مونث ھوجاتا ھے، لیکن تاے تانیث کی ھای غیرملفوظ میں تبدیلی فارسی اثر کے ماتحت عمل میں آتی ھے، عربی میں تاے (تانیث) وقف کی حالت میں ھاے ملفوظ ھوجاتی ھے، لیکن اردو میں فارسی کی طرح غیرملفوظ رھتی ھے اور یہی اس بات کا ثبوت ھے کہ عربی زبان کا یہ مخصوص قاعدہ اردو میں فارسی کے وسیلے سے آیا اور اپنے ساتھ فارسی اثر کو بھی لایا - اسی اثر کے ماتحت بعض حالتوں میں اردو قاعدے کے مطابق جب صفت پہلے آتی ھے تو بھی اسکو مونث بنالیا جاتا ھے، جیسے مطبوعہ کتاب، مروجہ قاعدہ وغیرہ - مزید برآن حذف «تنوین» یا «ال» بھی فارسی اثر کی غماز ھے -

کسرۂ اضافی و توصیفی:

اضافت کی حسب ذیل شکلیں رائج ھیں:

(الف) مستوفی کی مثالیں: ارباب دولت، طوفان بے تمیزی، صاحب سخن، صاحب قلم قابل داد، صحرای ناپیدار کنار، خون ناحق، وغیرہ -

(ب) حذف کسرۂ اضافت کی مثالیں: اھل کار (اھکار)، اھل مد (اھلمد)، صاحب قران (صاحبقران)، میر شکار، میرسامان، خان سامان (خانسان) وغیرہ -

(ج) اضافت مقلوب کی مثالیں: دست پناہ، سخن تکیہ، تبخال، سنگریزہ وغیرہ -

صفت کی چند مروجہ شکلیں یہ ھیں:

(الف) مستوی کی مثالیں: خوی نیک، وقت خوش، امراض پوشیدہ، محبوب شیریں، وغیرہ -

(ب) مقلوب کی مثالیں: نیک بخت، عالی نسب، پاک دامن، نیک خو وغیرہ -

اردو میں ان صورتوں کے علاوہ خود اردو قاعدے کے لحاظ سے علامت اضافت کے حذف کردینے کی متعدد مثالیں ملتی ھیں جیسے : ٹڈی دل ، ڈاک گاڑی ، مال گاڑی ، گھر داماد ، جیب گھڑی ، سبزی منڈی وغیرہ - اور فارسی کی طرح اس قسم کے بعض لفظوں کے آخر میں صفت کی علامت بڑھا کر پورے مرکب کو صفت بنالیتے ھیں - شہر خبر سے شہر خبرا ، من موج سے من موجی ، بالکل اسی طرح بنے ھیں جس طرح میر شکار سے میر شکاری ، صاحبقران سے صاحبقرانی وغیرہ - اردو مرکب توصیفی فارسی مرکب توصیفی (مقلوب) کی طرح ایک صفت بن جاتی ھے جو صفت مشبہ کا کام دیتی ھے نیک چلن ، گھن چکر بالکل اسی قبیل کے ھیں جیسے فارسی میں نیک بخت ، عالی نسبت وغیرہ ھیں - ایسے مرکبات پر اردو اور فارسی میں یای مصدری کا اضافہ کیا جاتا ھے جیسے نیک چلنی ، نیک بختی ، عالی نسبی وغیرہ -

اس بیان سے صاف ظاھر ھے کہ اردو اور فارسی میں حذف اضافت اور صفت مقلوب کے طریقے کسی حد تک یکساں ھیں - لیکن اضافت مستوی اور صفت مستوی کے قاعدے اردو میں پوری طرح بطور اصول کے راسخ نہیں ھوسکے ، اسی بنی پر ھندی اور فارسی لفظوں میں مستوی طریقۂ اضافت استعمال میں نہ آسکا - اور اگرچہ بعض لوگوں نے لب سڑک جیسی ترکیبوں کو استعمال کرنا شروع کردیا ھے لیکن ابھی یہ ترکیب فصاحت کے درجے پر نہیں پہنچی ھے - بہرحال اس سلسلے میں احتیاط برتی جاتی ھے ، لیکن اردو میں فارسی مرکبات کی کثرت ھے - خصوصاً شعر[1] میں ان کا رواج اتنا عام ھے کہ کوئی شاعر مشکل سے ایسا ملے گا جس کے یہاں ایک چھوٹی نظم میں متعدد بار اس کا استعمال نہوا ھو اور اسی کے نتیجے کے طور پر فارسی جمع کے قاعدے بھی ضرورۃً لگائے گئے - مژہ ھای دراز ، شگفتن گلہای ناز وغیرہ کی مثالیں اس سلسلے میں پیش کی جاسکتی ھیں -

عربی کی اضافت بھی اردو میں کثرت سے استعمال ھوتی ھے ، جسے بیت المال ، بیت الشرف ، علم الحساب ، دارالخلافہ ، دارالشفا ، ابوالبشر ، واجب الادا وغیرہ - ان میں سے بعض خود فارسی یا اردو کی ساخت ھیں - اردو والوں میں سے بعض لوگوں نے فارسی اور ھندی مرکبات میں عربی اضافت کا استعمال کیا ھے مگر ایسے مرکبات ابھی فصاحت کے درجے

---

۱ شعر کی زبان نثر کی زبان سے اس لحاظ سے ممتاز ھوتی ھے کہ اس میں لفظ کی اصل شکل ، فارسی اضافت اور عربی و فارسی جمع کے قاعدے عموماً برقرار رکھے جاتے ھیں -

پر نہیں پہنچے ہیں جیسے حسب الفرمودہ ، حسب الفرمایش ، حسب الخواهش ، قریب المرگ ، فوق البھڑک وغیرہ ۔

بہر حال اضافت کا اس طرح استعمال سیکڑوں ہزاروں لفظوں میں کیا گیا ہے ، لیکن یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اس طرح کے استعمال عام سے زبان کی حق خود اختیاری پر ضرب لگتی ہے اور اسی بنا پر مجھے ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے اس بیان سے حرف بحرف اتفاق ہے[1] :

«اصول اصطلاح سازی» کی جگہ اگر «اصطلاح سازی کے اصول» ہو تو کیا مضایقہ ہے ، بظاہر یہ ایک چھوٹی سی بات ہے مگر میرے نزدیک بعض ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بہت اہم ہیں ۔ کتابوں کے ناموں ، بابوں اور فصلوں کے عنوانوں تک کے لئے جب اردو ترکیبیں نہیں استعمال کی جاتیں تو اردو کی ترقی معلوم ۔ سب سے بڑی خدمت ہماری زبان کی یہ ہوگی کہ اسے اپنے ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہونے میں مدد دیجیے ۔ میں جانتا ہوں کہ آپ (وحید الدین سلیم) کی بھی یہی رائے ہے اس لئے اور بھی آپ سے استدعا کرتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہو اپنی تصنیفوں کے نام ، ان کی فصلوں کے عنوان اور گنتی سب کچھ اردو رکھئے ۔ اکثر لوگ گنتی فارسی میں لکھتے ہیں ۔ فصل دوم ، باب پنجم وغیرہ ۔ حالانکہ تھوڑی ہی دور چل کے فارسی گنتیاں بول جاتی ہیں اس لئے کہ فارسی کے بہت سے لفظ شانزدهم ، هیچدهم وغیرہ اردو کے لئے ایک بار ہے ۔ خوشی کی بات ہے کہ آپ نے اپنی کتاب مختلف حصوں (یا ٹکڑوں) کے ناموں میں فارسی ترکیب کو بہت کم دخل دیا ہے » ۔

اس پورے اقتباس کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ اس میں متعدد عربی و فارسی کے لفظ آئے ہیں لیکن سب کی جمع اردو قاعدے سے آئی ہے ، اسی طرح ایک جگہ بھی فارسی اضافت کا استعمال نہیں ہوا ہے ۔

عربی اضافت کے سلسلے میں بھی موصوف کا ایک[2] بیان نہایت اہم ہے جو

---

۱ دیکھئے نوائے ادب اپریل ۱۹۶۱ ص ۲۲ ۔ ۲۳

۲ نوائے ادب اپریل سنہ ۱۹۶۱ء ص ۲۲

یہاں درج کیا جاتا ہے :

« اصحاب الرائے » : اس سلسلے میں میں آپ (وحید الدین سلیم) کی رائے دریافت کرنا چاھتا ھوں کہ اگر محض صاحب رائے کہا جائے تو کچھ مضایقہ نہیں ۔ میرے نزدیک صاحب رائے اردو میں (مثل « مرد » « آدمی » « شخص » وغیرہ کے) واحد بھی اور حالت قائم میں جمع بھی ھے ۔ اس لئے محض « صاحب رائے موجود تھے » کہا جائے تو کوئی حرج نہیں ۔ البتہ دقت پڑے گی جمع محرف کی حالت میں کہ اردو کے قاعدے کے مطابق «وں» سے جمع بناتے ھیں اور صاحب رایوں ابھی تک فصاحت کے درجے پر شاید نہیں پہنچا ھے ، میں تو ایسی حالت میں « صاحب رائے لوگوں » کہوں گا ۔ بہت تکلف کیجئے تو « صاحب رائے حضرات » کہئے » ۔

مرکب عطفی :

اردو میں فارسی مرکب عطفی کثرت سے استعمال ھوتی ھیں ، فارسی عطف کی علامت « واو » ھے جو فارسی اور فارسی ، فارسی اور عربی ، اور عربی اور عربی لفظوں کو جوڑتا ھے جیسے آب و تاب ، رنگ و بو ، پیچ و تاب ' بےسروپا ، بےسرو سامان ، بندوبست ، خد و خال ، کروفر ، شیخ و شاب وغیرہ ۔ کبھی کبھی عطف گر جاتا ھے[1] جیسے گل قند ، شیر برنج اور اس طرح کے مرکب کی حیثیت مفرد لفظ کی ھوجاتی ھے ۔ خالص اردو ترکیب سے بھی اس طرح کے لفظ بنتے ھیں جیسے تانا بانا ، دل گردہ وغیرہ ، ان میں حذف واو کے ساتھ ساتھ مفرد کیفیت پیدا ھوگئی ھے ، یہ دونوں زبانوں کے اصول کی یکسانی ھے ، ایک دوسرے کے اثر کا نتیجہ نہیں ۔

عطفی مرکبات کے سلسلے میں چند اور باتوں میں دونوں زبانوں کے قواعد یکساں ھے مثلاً دونوں میں بعض دفعہ الف ربط کا کام کرتا ھے مثلاً

کما پیش ، زنا شوئی ، سراپا ، تگادو ، رستاخیز ، شبا روزی ، تگاپو وغیرہ کی طرح اردو قاعدے کے لفظ ریلاپیل ، دھینگامشتی ، چوماچاٹی ، دھما چوکڑی ، کھینچاتانی وغیرہ ھیں ۔ بعض دفعہ یہ الف ایک ھی لفظ کو جوڑتا ھے ۔ یہ قاعدہ دونوں زبانوں میں

---

۱ اس سلسلے کی مثالیں وضع اصطلاحات سے لی گئی ھیں ۔

یکساں طور رائج ہے، مثلاً شباشب، لبالب، گوناگوں، رنگا رنگ، سراسر، پیاپے، دمادم، مالا مال کی طرح اردو قاعدے کے لفظ یہ ہیں:

مارا مار، بھاگا بھاگ، بوندا بوندی، دھیما دھیمی، جھڑا جھڑ، کڑا کڑ وغیرہ۔

البتہ بعض فارسی کے مرکب جو اردو[1] میں کثرت سے استعمال ہیں ان کے درمیان واو عاطفہ حذف ہوجاتا ہے مثلاً آب ہوا، آب دانہ، آمد رفت، خط کتابت، خدا رسول، صرف نحو، عالم فاضل، امیر غریب، پیر فقیر، پیر پیمبر وغیرہ ۔ حرف عطف[2] کو نہ لاکر عطف کے معنی لینا ھندوستان کی زبانوں کے لئے مخصوص ہے - اردو میں ایسے دو اسم جو مل‌کر ایک معنی دیں یا جن کا تعلق ایک دوسرے سے بہت گہرا ہو تو ان دونوں کے بیچ میں حرف عطف کا لانا نہ صرف غیرفصیح ہے بلکہ اکثر غلط ہوتا ہے جیسے ماں باپ، بھائی بہن، ہندو مسلمان، باپ بیٹا، رنگ روپ، کھیل کود، کھانا پینا وغیرہ۔ بعض لوگ ایسے لفظوں کے درمیاں واو عاطفہ لاکر اپنی نادانی کا ثبوت دیتے ہیں۔ کھیل و کود، رنگ و روپ لکھنا کسی طرح صحیح نہیں -

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کا خیال ہے[3] کہ فارسی کے جو مرکب عطفی اردو میں مستعمل ہیں مگر ابھی تک پوری طرح متمکن نہیں ہوئے ہیں عطف کا واو ان کا ایک اٹل جز ہے- لیکن یہ بات یقینی ہے کہ جوں جوں یہ مرکب اردو میں زیادہ استعمال ہوتے جائیں گے اُردو صرف‌نحو ان پر اپنا سکہ بٹھائی جائے گی۔ ہر زبان میں دخیل لفظوں کا یہی حال ہوتا ہے -

<u>اسم فاعل:</u>

فارسی اسم فاعل کے جتنے قاعدے ہیں تقریباً وہ سب اردو میں مستعمل ہیں، اور علاوہ فارسی کے مستعمل لفظوں کے ان سے اور نئے لفظ بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض قاعدوں کو اردو لفظوں پر برت کر بالکل نئے لفظ بنائے گئے ہیں جن سے فارسی صرفی اثر کی نشاندھی ہوتی ہے - مثلاً آھنگر، بازی گر، زر گر، غارت گر کی طرح چوڑی گر بنایا گیا ہے۔ سیاہ کار، غلط کار، تجربہ کار کی طرح کلاکار نیا لفظ ہے، اور اسم فاعل ترکیبی (یا صفت مشبہ) جو اسم اور امر کے جوڑنے سے بنتا ہے، اس کی مثالیں تو ہزاروں تک پہنچ جائیں گی۔ یہ قاعدہ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں یکساں

---

١ نوائے ادب اپریل ١٩٦١ ص ٤٥ ٢ ایضاً ٣ ایضاً

ہے اس لئے نئے لفظوں کے بنانے میں بڑی آسانی ہوئی۔ اردو قاعدے کی مثالیں اس طرح پر ہیں[1]: مغز چٹ، پلنگ توڑ، منہ توڑ، چڑیمار، تیس مار، کفن کھسوٹ، سرتوڑ، مکھی مار وغیرہ۔ ان کے مقابل میں فارسی کی مثالیں دیکھئے:

دل شکن، خاطر فریب، دلربا، دماغ سوز، شب گیر، قانون ساز، دلکش، دلدار وغیرہ

فارسی اسم پر ہندی فعل لگا کر اسم فاعل (یا صفت مشبہ) کی مثالیں اردو میں مل جاتی ہیں جیسے کفن کھسوٹ، مغز چٹ، سر توڑ وغیرہ اور مگر ہندی اسم پر فارسی فعل سے اسم فاعل (یا صفت مشبہ) بنانے کی اتنی کثرت ہے کہ اس سلسلے کی ساری مثالوں کا احاطہ کرنا دشوار ہے پھر بھی بعض مشہور لفظوں کی فہرست یہاں[2] درج کی جاتی ہے:

اٹکل باز، دلگی باز، اکڑ باز، دھوکے باز، بٹے باز، بٹیر باز، پتنگ باز، پٹے باز، چال باز، پھکڑ باز، ٹھٹھے باز، چوسر باز، قلا باز (ی)، نخرے باز، بیٹھک باز، چکمے باز، علم بردار، سونٹا بردار، جھنڈے بردار، چک بند (ی)، ہتھیار بند، آڑ بند، لنگوٹ بند، تلوار بند، ٹھاٹ بند (ی)، تک بند، ناکا بند، دھوتی بند، کنبہ پرور، پلنگ پوش، میز پوش، کمبل پوش، بھانجی خور، بیاج خور، جوتی خور، ات خور، بلدار، بیلدار، بھڑک دار، پتی دار، پٹی دار، پلے دار، پہرے دار، پھلدار، ٹھیکے دار، چمکدار، تھانے دار، ٹوپی دار، ٹھیکے دار، جالی دار، جھالر دار، چوکیدار، چکلےدار، روئیں دار، دلدار، دمدار، دھاری دار، ڈگری دار، گھیر دار، ٹونٹی دار، بوٹی دار، ڈھکنے دار، کھیوٹ دار، کھپے دار، پھندے دار، گنڈے دار، گھر دار، لوچدار، لیس دار، چکن دوز چھٹی رساں، گھڑی ساز، تھوک فروش، گھیاکش، پٹھان گرد (ی)، آیا گر (ی)، ماما گر (ی)، دائی گیر (ی)، چھت گیر، اُٹھائی گیر (ا)، پالکی نشین، ہاتھی نشین، گدی نشین، پلک نواز، چھٹی نویس، پرچہ نویس، کاپی نویس، اپیل نویس، سنسی خیز، وغیرہ وغیرہ

اردو کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ اسم اور ماضی سے فاعلیت یا وصفیت کے معنی پیدا کرتے ہیں جیسے گھوڑ چڑھا، پن ڈبا، جیب کترا، دل جلا، کمر جھکا، دماغ چلا، لے مر وغیرہ۔ اس کے نتیجے میں فارسی ماضی پر اسم لگا کر وصفیت (فاعلیت) پیدا کرتے ہیں جیسے مٹر گشت۔

---

۱ اس سلسلے کی بیشتر مثالیں وضع اصطلاحات سے ماخوذ ہیں۔ ۲ ایضاً

اسم مفعول :

فارسی کے اسم مفعول اردو میں کثرت سے رائج ھیں مثلاً آفت زدہ ، ستم رسیدہ ، دل گرفتہ ، دل شکستہ ، اجل گرفتہ وغیرہ بعض اوقات اردو لفظوں پر ' شدہ ' کے اضافے سے اسم مفعول بنا لیتے ھیں جیسے نتھی شدہ ، رجسٹری شدہ وغیرہ۔ اردو اور فارسی دونوں میں بعض اوقات اسم اور امر سے ملاکر اسم مفعول کی صورت پیدا کرلیتے ھیں خانہ ساز فارسی ترکیب ھے اور نو توڑ اردو[1] ۔

اسم ظرف :

متعدد فارسی اسم ظرف اردو کا جزو لانیفک ھوچکے ھیں ، بعض ظرفی پسوند (لاحقے) اتنے عام ھوچکے ھیں کہ وہ اردو لفظوں کے ساتھ بلا تکلف جوڑ دئیے جاتے ھیں ، اس سے فارسی کے اثر کا پتا چلتا ھے مثلاً « دان » کے پسوند کے یہ لفظ اردو میں مستعمل ھیں :

پاندان ، پیک دان ، اگال دان ، اگر دان ، چوھے دان ، کٹور دان ، پھول دان ، سنگار دان وغیرہ

« دان » کی تانیث والی شکل (دانی) بھی ظرفی پسوند کے طور پر استعمال ھوئی ھے ، مثلاً سرمہ دانی ، گوند دانی ، راکھہ دانی وغیرہ

خانہ اور سار کے ساتھ حسب ذیل الفاظ قابل ذکر ھیں[2] :

پاگل خانہ ، جیل خانہ ، چھاپہ خانہ ، پنڈت خانہ ، ٹپہ خانہ ، جوا خانہ ، ڈاکخانہ ، بھنگر خانہ ، چانڈو خانہ ، تاڑی خانہ ، مرغی خانہ ، بھٹیار خانہ ، گاڑی خانہ ، لہار خانہ ، لوہ سار (لوھار کی دوکان) ، بھنڈسار (غلے کی دوکان) ، کھنڈ سار وغیرہ ۔

اس کے ذیل کے وہ تمام فارسی مرکبات نظرانداز کردیے گئے ھیں جو خواہ صرف فارسی میں مستعمل ھیں یا اردو میں وضع کئے گئے ھیں۔

اسم تصغیر :

فارسی اسم تصغیر کی علامت « چہ » ھے ۔ اس سے بنے ھوے متعدد لفظ اردو میں مستعمل ھیں۔ اردو میں اس کی تانیث « چی » کے اضافے سے بہت سے نئے لفظ بنائے گئے ھیں مثلاً صندوقچی ، ڈولچی ، صحنچی ، بغچی ، دیگچی ، چلمچی[1] وغیرہ۔ ان میں سے

---

١ وضع اصطلاحات ص ٢٢٩

٢ یہ مثالیں وضع اصطلاحات سے لی گئی ھیں ۔

صرف پہلے لفظ صندوقچی کی اصل تصغیر کی حالت یعنی صندوقچہ بھی مستعمل ہے[1]، بقیہ سب اسی شکل میں آتے ہیں۔

صفت کے درجے:

فارسی صفت کے درجے «تر» اور «ترین» کے اضافے سے بنائے جاتے ہیں، اردو میں کوئی مختصر علامت صفت کے درجوں کے لئے نہیں ہے، بلکہ چند لفظوں کے اضافے سے یہ درجے بناتے ہیں جیسے اس سے اچھا، سب سے اچھا، جو فارسی ترکیب میں بہتر اور بہترین ہیں۔ ظاہر ہے کہ باوجود اس اضافے کے فارسی کے لفظوں کی شکل مفرد ہی رہتی ہیں اس بنا پر ان کا استعمال اردو کے لئے نہایت اچھا اور مستحسن ہے، فارسی کے کثیر الاستعمال لفظ یہ ہیں:

بیشتر، کمتر، کمترین، برتر، برترین، بدتر، بدترین، خوبتر، بلند تر، بلندترین،

صفت عددی ترتیبی:

صفت عددی ترتیبی کے لئے اردو کے مخصوص قاعدے ہیں جو فارسی قاعدے سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی قاعدے سے بنی ہوئی صفت زیادہ مستعمل نہیں، صرف چند صورتیں عام ہیں۔ جیسے یکم، دوم، سوم، چہارم، پنجم، ششم، ہفتم، نہم، دہم، اس کے بعد کی گنتی اردو قاعدے سے آتی ہے، یازدہم کوئی نہیں کہتا، گیارھواں فصیح اور کثیر الاستعمال ہے۔ ایک سے دس تک عدد ترتیبی کے فارسی قاعدے کا استعمال غالباً مدرسے کے درجوں اور کتابوں کے بابوں اور فصلوں کے نام کی وجہ سے ہوا ہوگا۔

اسم حالیہ:

فارسی کے اسم حالیہ کی متعدد مثالیں اردو میں موجود ہیں مگر فارسی قاعدے کا اطلاق اردو لفظوں پر نہیں ہوسکا ہے، مزید براں اردو کا اپنا مخصوص قاعدہ ہے جو فصاحت کے درجے پر پہنچا ہے اس لئے فارسی قاعدے کو ترجیح دینے کا کوئی موقع نہیں۔ شعر میں کسی حد تک فارسی اسم حالیہ نبھہ جاتے ہیں مگر نثر میں زیادہ دور تک ساتھ نہیں دے سکتے۔ «وہ شخص افتاں خیزاں جارہا تھا» اتنا فصیح نہیں ہے جتنا «وہ شخص گرتا پڑتا جارہا تھا»

---

[1] ترکی چی جو وصفیت یا فاعلیت کے معنی دیتا ہے اس سے الگ ہے۔ (وضع اصطلاحات ص ۷۹)

حروف جار وغیرہ :

فارسی کے چند حرف جار مخصوص لفظوں کے ساتھ اردو میں رائج ہیں ، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا عمومی استعمال نہیں ہوسکا۔ وہ فقرات جو حرف جار کے ساتھ اردو میں زیادہ رائج ہیں وہ اس طرح کے ہیں :

در اصل ، بکثرت ، بغور ، در حقیقت ، بغرض ، بلحاظ ، باعتبار ، برسبیل تذکرہ ، دم بدم ، کم از کم ، بیش از بیش ، تہ بتہہ ، قدم بقدم ، درپے ، پے در پے ، بحالت ، علاوہ بریں ، مشتمل بر ، قرین قیاس ، از راہ ، براہ ، برائے خدا وغیرہ ۔

حروف جار (بطور مفرد) کے عام نہ ہونے کی ایک وجہ غالباً یہ ہوگی کہ اردو میں وہ اسم کے بعد اور فارسی میں پہلے آتے ہیں اور بعض حالتوں میں عربی کی طرح اسم میں تھوڑا سا صوتی تغیر بھی ہوجاتا ہے جیسے مدرسہ حالت جار میں مدرسے ہوجاتا ہے ، یعنی اگر لفظ مختوم بہ الف یا ہائے مختفی ہوں تو وہ « ے » سے بدل جاتے ہیں ۔ فارسی میں کسی قسم کا لفظی تغیر نہیں ہوتا۔

حرف جار کے علاوہ حرف استثنا : بجز ، الا ، حرف استدراک : لیکن، حرف شرط : اگر وغیرہ اردو میں مستعمل ہیں لیکن ان سے اردو کے کسی صرفی یا نحوی قواعد کا ٹکراو نہیں بلکہ ان سے اردو لفظوں کے خزانے میں اضافہ ہوتا ہے اور اسی بنا پر وہ فصاحت کے درجے پر ہیں اور ان کا استعمال ضروری ہے ۔

فارسی لاحقے و سابقے :

جو مثالیں مختلف عنوانوں کے تحت پیش کی جاچکی ہیں ان سے اندازہ ہوا ہوگا کہ فارسی سابقے (Prefix) اور لاحقے (Suffix) اردو زبان میں کس بےتکلفی سے استعمال ہوئے ہیں اور ان کی وجہ سے اردو کے خزانے میں کتنا وقیع اضافہ ہوا ہے ۔ ان سابقوں اور لاحقوں سے بنے ہوئے جو فارسی لفظ اردو میں مستعمل ہیں ان کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہوگی۔ خالص اردو لفظوں پر ان کے اضافے سے سیکڑوں نئے لفظ بن گئے ہیں ۔ ذیل کے الفاظ اردو لفظوں پر فارسی سابقے یا نیم سابقے یا فارسی لفظوں پر اردو سابقے کے اضافے کی مثالیں [1] ہیں :

بے بس ، بے بسی ، بے تھاہ ، بے ٹھکانے ، بے ٹھور ، بے جوڑ ، بے چین ، بے چینی ، بے ڈول ، بے دھڑک ، بے ڈھب ، بے ڈھنگ ، بے ڈھنگا ، بے ڈھنگا پن ، بے سرا ،

[1] یہ مثالیں « وضع اصطلاحات » سے لی گئی ہیں ۔

بے سرا پن ، بے کل ، بے کلی ، بے گھرا ، بے لاگ ، بے لگاو ، پر شہر ، پنسورہ ، پنسیری ، تپائی، تراھا ، تسالا، چوبغلا ، چوپایہ ، چو حرفی ، چوراھا ، چو طرفہ ، چوطرفی، سر چڑھا ، سر دھرا ، سر منڈا ، سر توڑ ، جی توڑ، ناسمجھ ، ناسمجھی، ناملنسار ، ناراس ، نوچندی ، نوسکھ ، نیم ٹر ، نیم سرُ ، ھمکلاس ، یک باگ ، بلنگ ، یک منہ وغیرہ

ان سابقوں کا استعمال اردو زبان کے لئے نہایت مفید ھے - اردو زبان کا خزانہ ان کی وجہ سے مالا مال ھے ، یہ مفرد لفظ خالص اردو کے لفظ ھیں ، ان میں کسی قسم کی اجنبیت یا غیریت نہیں دے - لیکن ھر کس و ناکس کو اختیار نہیں کہ ان کی مدد سے نئے لفظ رائج کردے - لیکن اگر کوئی کوشش کرتا ھے تو معیوب بھی نہیں - اگر زمانے نے اس پر فصاحت کی مہر ثبت کردی تو اسے اردو کے خالص لفظوں کی صف میں جگہ مل جائے گی ورنہ اس کا استعمال غلط اور غیر فصیح ھوگا -

فارسی سابقہ کے ساتھ عربی «لا» کا ذکر بے محل نہوگا جس کو اردو یا فارسی لفظوں پر بےتکلفی کے ساتھ جوڑ کر متعدد لفظ بنا لئے گئے ھیں مثلاً لاپروا ، لاپروائی، لاچار ، لاچاری ، لاچارگی ، لاپتہ وغیرہ

اسی ضمن میں ان «متعلقات» کا ذکر ضروری ھے جو عربی تنوین کی مدد سے بنائے جاتے ھیں اور جن کی حیثیت تقریباً مفرد لفظ کی ھوجاتی ھے - اس سے جو مفہوم کئی لفظوں میں ادا ھوتا ھے وہ تنوین کی بدولت صرف ایک لفظ سے ادا ھوجاتا ھے - اس سے زبان میں چستی آتی ھے اور بڑے خیال کو ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ھوجاتی ھے - اس طرح کی کوئی علامت نہ اردو میں ھے اور نہ فارسی میں - یہی وجہ ھے کہ فارسی والوں نے عربی کی اس علامت کو اپنی زبان کا جز بنالیا اور فارسی ھی کے توسط سے اردو میں یہ چیز اتنی عام ھوئی ھے کہ خواص و عوام بےتکلفی کے ساتھ ان کا استعمال کرتے ھیں - اس طرح کے کثیرالاستعمال الفاظ یہ ھیں :

کنایۃً ، یقیناً ، مثلاً ، فوراً ، عادۃً وقتاً فوقتاً ، نسبۃً ، مقابلۃً ، حقیقۃً
مختصراً ، اختصاراً ، خصوصاً ، اشارۃً ، اصلاً ، قدرۃً ، فطرۃً ، اولاً ، ثانیاً ،
ثالثاً ، رابعاً ، خامساً ، ایماناً ، ابتداءً ، صراحۃً ، ضرورۃً ، ایضاً -

اس کے کثرت استعمال کی وجہ سے لفظوں لفظوں پر ایک آدھ جگہ تنوین لگائی گئی ھے جو ممکن ھے کھٹکتی ھو ، مثلاً نمونۃً - اندازاً -

ہائے غیر ملفوظ :

یہ «ہ» فارسی زبان کے لئے مخصوص ہے جو دراصل ایک علامت ہے جو اپنے ماقبل کے فتحے (زبر) کو ظاہر کرتی ہے۔ لیکن یہ ورثہ پہلوی زبان کا نہیں ہے خود اس فارسی کی جدت ہے جو اسلام کے بعد وجود میں آئی اور ابتداءً ان لفظوں میں استعمال ہوئی جن کا آخری حرف ‹ک›[1]، تھا اور وہ گر گیا تھا، جیسے نامک، بندک، جامک وغیرہ جو فارسی میں نامہ، بندہ، جامہ ہوگئے۔ رفتہ رفتہ جب اس کا استعمال عام ہوا تو عربی کے جن لفظوں کا آخری حرف «ۃ» ہوتا وہ فارسی میں «ہائے غیر ملفوظ» پر ختم ہونے لگے اور ان پر اس «ہ» کے مخصوص عمل برتے جانے لگے جیسے نغمہ، کلمہ، عادہ، مسلمہ، کریمہ وغیرہ۔

اردو میں یہ «ہ» فارسی ہی کا ورثہ ہے۔ اور اب اس زبان میں اس کا استعمال اتنا عام ہوچکا ہے کہ وہ فارسی و عربی کے لفظوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اردو لفظوں میں بےتکلفی سے استعمال ہوتی ہے، بعض جگہ تو وہ الف کی قائم مقام ہوگئی خصوصاً اسم علم میں اس کا استعمال اس کے غیر معمولی اثر کی نشاندہی کرتا ہے۔ ذیل میں اسم علم کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

کوئٹہ، آگرہ، پٹنہ، کلکتہ، ٹونڈلہ، اٹاوہ، پٹیالہ، ایٹہ، ڈھاکہ، بھٹنڈہ، گونڈہ، شملہ، ٹانڈہ وغیرہ۔

اور اس پر یائے نسبت کا جب اضافہ ہوتا ہے تو فارسی ہائے مختفی کی طرح ‹ہ› واو میں تبدیل ہوجاتی ہے، جیسے آگروی، ٹانڈوی، گونڈوی، کلکتوی، بٹالوی، پٹنوی وغیرہ۔

اسم عام کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

بٹوارہ، شوالہ، پتہ، پرچہ، دیوالیہ، پاٹ‌شالہ، کھٹولہ، راجہ، مہاراجہ روپیہ، آنہ، سمدھیانہ، بھٹہ، ڈاکہ، ڈبہ، بیڑہ، ہمالہ، کنبہ، ٹھپہ، پٹہ، ڈاکیہ، بارہ ماسہ، دھبہ، ڈرامہ، ڈھانچہ، ٹھیکہ، دوپٹہ، لالہ، ٹھکانہ وغیرہ۔

ممکن ہے کہ ان میں سے بعض لفظوں کو الف سے لکھنے کی طرف عام میلان ہوچکا ہو لیکن یہ بطور ایک تحریک کے تھا اور اس «ہ» پر بالکل «ہائے مختفی» کا

[1] دیکھئے مجلہ علوم اسلامیہ جون ۱۹۶۱ ص ۵ و ۶ «المعجم» ص ۱۶، ۲۰۰-۲۰۱۔

پورا اطلاق ہوتا تھا ، مثلاً راجہ کی جمع راجگان اور مہاراجہ کی مہاراجگان ہے ، اس کو بعض مستند ادیبوں نے استعمال کیا ہے - مولانا شبلی کہتے ہیں-

قرابت راجگان ہند سے اکبر نے جب چاہی -

یہاں پھر وہی بات پیدا ہوتی ہے کہ فارسی اضافت کا استعمال اس طرح کے اثرات کے پھیلانے کا سبب ہوا، راجگان ہند کے بجائے « ہند کے راجاؤں » کا استعمال اس سے کم فصیح نہیں ہے - ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ بعض عربی کے ایسے مستند الفاظ جو الف مقصورہ سے لکھے جاتے ہیں وہ بھی بعض موقعوں پر ہائے غیرملفوظ سے لکھے جانے لگے جیسے معمہ ، تقاضہ ، تماشہ ، تحاشہ وغیرہ -

اگرچہ « ہائے مختفی » کا استعمال بظاہر املائی نوعیت رکھتا ہے ، لیکن اس کے پیچھے بعض صرفی مسائل ہیں اس لئے اس کا ذکر بےمحل نہیں - جمع کی حالت میں (جاندار لفظوں) میں « گان » کا اضافہ ہوتا ہے (بحذف ہا) اور اسم کیفیت کی صورت میں « گی » کا اضافہ ، جیسے تشنگان ، بندگان (جمع) اور تشنگی ، بندگی ، پردگی ، نغمگی وغیرہ اسم کیفیت ہیں - لیکن یہ عمل سب لفظوں پر یکساں نہیں ہوتا -

ادب کی قدریں

از

جناب اسلوب احمد انصاری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ادبی تنقید میں اب اس رائے پر بیش از بیش اتفاق بڑھتا جارہا ہے کہ ادب کا مقصد براہ راست عمل کی تلقین نہیں، اور ادبی تخلیقات کا نمایاں امتیاز وہ افسانوی (Fictional) ڈھانچا ہے جس میں اس کی قدریں متشکل اور مجسم ہوتی ہیں۔ اسی طرح یہ کہنا بھی سراسر غلط ہے کہ ادب کی دنیا، خارجی حقائق کی دنیا سے منسلک اور مربوط نہیں۔ مشہور ماہر نفسیات فرائڈ (Freud) نے ایک بہت ہی معنی‌خیز بات کہی ہے، یعنی یہ کہ اعصاب زدہ انسان (Neurotic) اور فن کار میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر اپنے خوابوں کا شکار اور موخرالذکر ان پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے۔ اس مفہوم کو یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ فن‌کار تخیل کا شیدائی ہونے اور واهمه (Fantasy) کے نہاں خانوں سے اپنے محاکات کا سازو سامان حاصل کرنے کے باوصف پھر عمل کی اسی دنیا میں لوٹ آتا ہے جہاں سے اس نے اپنے ذہنی سفر کا آغاز کیا تھا۔ اعلی ادب معرفت (Cognition) اور عمل کی دو حدوں کے درمیان نموپذیر ہوتا ہے یعنی نہ ہم اسے مجرد تصورات اور غیرمرئی وجدان تک محدود کرسکتے ہیں، جیسا کہ کروشے (Croce) نے کیا تھا اور نہ اسے عمل پر اکسانے کے لئے آلۂ کار بنا سکتے ہیں، جیسا کہ جدید عمرانی نقطۂ نظر رکھنے والے بعض گروہ بہ ضد چاہتے ہیں۔ اس بات سے تو دراصل کسی کو بھی انکار ممکن نہیں، کہ ادب اور زندگی میں ایک تعلق ضرور ہے۔ کیونکہ ادب کے دو بنیادی اجزاے ترکیبی یعنی انسانی برتاؤ اور اندازهاے نظر، اور زبان، دونوں کا تعلق زندگی کے معاشرتی حقائق سے ہے، اور ان سے ماورا انسانی تجربہ اور اس کا ابلاغ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے باوجود بھی کہ اعلی ادب کا مقصد تجربے کی فراهمی ہے، یہ امر بحث طلب ہے کہ ادب میں یہ تجربہ ہمیں کس شکل و صورت میں ملتا ہے۔ اور ہم اس کے اور اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کے درمیان کیسا ربط قائم کرسکتے ہیں۔ اس تعلق کی

نسبت ھی سے ادب کی قدروں کا تعین ممکن ھے۔ اس سلسلہ میں ھم تین معروف نقطہ ھائے نظر پر غور کرنا چاھتے ھیں۔

سب سے زیادہ دلچسپ نقطۂ نظر حکیم ٹالسٹائے کا ھے۔ ٹالسٹائے کے ادب کے بارے میں خیالات اس کے طویل مضمون: «آرٹ کیا ھے؟» میں ملتے ھیں۔ اعلی ادب کے سلسلے میں اس نے چار چیزوں پر زور دیا ھے۔ اول فن کار کا خلوص، دوسرے اس کے تجربات کا بجنسہ ابلاغ، تیسرے اس کے جذبات کا متعدی (Infectious) ھونا، اور چوتھے ادب کا مذھبی اور اخلاقی قدروں کے تابع ھونا۔ فی الحال ھمیں صرف پہلی دو باتوں سے سروکار ھے۔ ٹالسٹائے کا یہ خیال ھے کہ جن تجربات کا اظہار ادب میں ملتا ھے، وہ لازمی طور پر محسوس کیے گئے ھیں۔ اور انھیں ان کی اصلی حالت میں پڑھنے والوں تک پہنچا دینا ممکن بھی ھے اور ضروری بھی۔ اس نظریہ میں سہل پسند سادگی ملتی ھے۔ اس میں تمام تر زور مشاھدہ اور حسیات پر ھے، تخیل پر بالکل نہیں۔ ظاھر ھے کہ وہ تمام کیفیات اور جذبات جنھیں فن کار اپنے کارنامے میں پیش کرتا ھے، اس کے اپنے تجربے اور مشاھدے میں آنے ممکن نہیں۔ براہ راست تجربہ کے علاوہ دو اور شرائط بھی ناگزیر ھیں، اول تخیل کی ھمہ گیری اور دوسرے تلخیص (Abstraction) کی قوت۔ اول الذکر کے ذریعہ فن‌کار اپنے چند تجربات اور مشاھدات میں فراخی اور وسعت پیدا کرسکتا ھے۔ موخرالذکر کے ذریعہ تجربات کی پرکھ ممکن ھوتی ھے، کیونکہ ھر تجربہ اپنی عنصری اور اولین شکل میں لازمی طور پر اس قابل نہیں ھوتا، کہ اسے بیان بھی کیا جائے۔ اس لئے فنی کارنامے میں دو اصول متواری طور پر کارفرما نظر آتے ھیں، یعنی اصل تجربے کی بنیاد پر ایسے مواقع اور صورت حال کا تصور، جو بظاھر حواس کی زد میں نہیں آتے ھیں، اور دوسرے رد و قبول کے اصول کے پیش نظر تجربات کے درمیان امتیاز کرنا اور انھیں نظم میں لانا۔ تیسری اھم بات یہ ھے کہ جذبات یا کیفیات کو بجنسہ منتقل کرنا عملاً ممکن نہیں۔ فن کار صرف اُن محسوس اور متصور (Imaged) مواقع کو پیش کرسکتا ھے۔ جو ان جذبات اور محیط کیفیت (Mood) کو اکسائیں جو کسی خاص صورت حال میں ضم ھوگئی ھیں۔ انھی کے ذریعہ مجسم (Patterned) جذبات کی لطف کیفیتیں ابھرتی ھیں۔ اور یہ ذھنی اور جذباتی اندازہ ھائے فکر کی نشو و نما کا ذریعہ بنتی اور انھیں حرکت میں لاتی ھیں۔ اسی سے استغراق یا معرفت کا سانچا بنتا ھے۔ وہ اشیاء جن میں یہ جذبات متشکل ھوئے ھیں، وہ مواقع جن سے غیر مرئی کیفیات وابستہ کردی گئی ھیں، تبدیل ھوسکتے ھیں،

لیکن فن کی دنیا میں ہمیں انہیں کے ذریعے جذبات کا عرفان اور مشاہدہ حاصل ہوتا ہے ، گو وہ بذات خود اہم نہیں ہوتے - اسے ایک مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے - شیکسپیر کے ڈرامے (Othello) میں اصل واقعہ یا صورت حال ڈیس ڈی مونا (Des Demona) کا قتل ہے - لیکن اس غیر اہم واقعہ ھی کے ارد گرد جذبات کا زیر و بم، حیرت و حسرت کی پرچھائیاں اور تشبیہات و استعارات کی افشاں چن دی گئی ہے - اسی کے ذریعہ جذبات کو اسیر بھی کیا گیا ہے ، قابل فہم بھی بنایا گیا ہے اور مستقل طور پر قابل مشاہدہ بھی -

دوسرا نظریہ روسی حقیقت نگاری (Realism) کا ہے جسے (Cheruyshevsky) نے اپنے ایک مضمون میں پیش کیا ہے - اس نے دو باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے - اول یہ کہ فن کی انتہائی نادر شکلیں ، زندگی کے اصل رنگ روپ کے مقابلے میں ناقابل التفات ہیں ، کیونکہ جیتے جاگتے انسانوں میں ، فطری مناظر میں اور پوری ذی روح مخلوق میں جو حسن ، توانائی اور کشش ہے وہ فن کے اعلیٰ‌ترین نمونوں میں نہیں - دوسرے یہ کہ فن کار کمال کا طالب اور جویا نہیں بلکہ صرف مصوری پر قانع ہوتا ہے اور اسے اپنی طرف سے کسی چیز کو گھٹانا بڑھانا نہیں چاہئے - اس نظریہ پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں - اول یہ کہ فنی عمل محض عکاسی نہیں ، بلکہ تعبیر و تفسیر بھی ہے - دوسرے یہ کہ زندگی اور فن کے مابین تعلق قائم کرنے میں فن کار کا شعور اور اس کی حساسی ، قابل توجہ عنصر ہیں ، اور تیسرے یہ کہ فنی کارنامہ بہرحال ایک (Artefact) ہے جو ذہن کو فوراً ترتیب ، بناوٹ، آرائش اور تعمیر نو کی طرف منتقل کرتا ہے ، اور یہ فرض کرتا ہے کہ فن اور زندگی میں زیر زمیں (Subteranean) تعلق ہونے کے باوجود فن محض زندگی کی بازگشت نہیں ، بلکہ اس پر ایک اضافہ اور اس کی ایک نئی تفسیر اور تعبیر ہے -

ان دونوں سے مختلف ہئیت پرستی (Formalism) کا نظریہ ہے ، جس کے مطابق توجہ کا مرکز صرف وہ (Artefact) ہے ، جس کا ذکر ابھی کیا گیا، اور جو سماجی ماحول سے بالکل بے تعلق ہے - اس نظریہ کی روشنی میں ادبی سانچے کی خصوصیت ، تنظیم ، مطابقت ، ہم آہنگی اور قرینہ ھی سب کچھ ہیں ، - اور فنی کارنامے کے اجزائے ترکیبی کے باھمی ربط و تعلق سے جو مفہوم اُبھرتے ہیں وھی آخری اور قطعی حیثیت رکھتے ہیں ، - خود ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے ایسے معیاروں کی ضرورت نہیں ، جو فنی کارنامے کے باھر وجود رکھتے ہوں - اس سلسلہ میں مشہور امریکی نقاد (Cleanth Brooks) نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ فنی کارنامہ اندازہائے فکر

(Attitudes) کو ڈرامائی شکل میں پیش کردیتا ہے ۔ اس حد تک تو بات درست ہے، اور یہ بھی قابل تسلیم ہے، کہ ایک ہی نظم میں دو متضاد انداز فکر مل سکتے ہیں، اور ان کے باہمی ٹکراؤ سے ایک طرح کا تناؤ پیدا ہوتا ہے ۔ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ آخر ان دو یا دو سے زیادہ اندازہائے فکر کو ہم الگ الگ کیا درجہ دیں گے اور انہیں کس معیار پر جانچیں گے؟ یا ان کے ٹکراؤ اور باہمی آویزش کے نتیجہ کے طور پر جو نقطۂ نظر سامنے آئیگا، اس کی قدر و قیمت کیسے متعین کریں گے؟ دراصل ہمیں یہ پتہ لگانے کی کوشش کرنی چاہئیے کہ ان اندازہائے فکر کے پس پشت زندگی کا جو تجربہ اور احساسات کا جو ذخیرہ ہے، وہ کس حد تک مربوط، پختہ، معنی‌خیز اور ٹھوس حقائق زندگی سے پیوست ہے ۔

ادبی قدروں کے سلسلہ میں سب سے پہلے تو ہمیں یہ بات تسلیم کرلینی چاہئیے، کہ ادب کا وسیلہ وجود (Mode of Existence) جمالیاتی ہے، عملی، سائینٹفک یا افادی نہیں ۔ بلا شبہ ادب کا مواد واقعات بھی فراہم کرتے ہیں اور تصورات و تعمیمات بھی ۔ لیکن ادب کی دنیا میں سمٹ آنے کے بعد ان کی حیثیت اور نوعیت بدل جاتی ہے ۔ ادب اور زندگی کے حقائق کے درمیان برابر کی اکائیاں قائم کرنا صریح غلطی ہے ۔ مشہور نقاد، اے، سی، بریڈلے کے بقول ادب اور زندگی کے مابین زیر زمیں علاقہ ہوتا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ فنی کارنامہ خود اپنی جگہ اہم چیز ہے، لیکن ہم اسے خلاء میں تصور کرکے اس کی قدر و قیمت کا تعین نہیں کرسکتے ۔ زیادہ وضاحت کے طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ فنی کارنامہ زندگی کے مواد سے آغاز کرکے پھر زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے ۔ لیکن اس پورے عمل میں اولین تجربے اور حقائق کی شکل بدل جاتی ہے ۔ فنی کارنامے میں یہ حقائق لغوی سطح (Literal Plane) پر استعمال نہیں کئے جاتے، ۔ بلکہ وہ اندازہائے فکر کے ارتقاء کا سبب بنتے ہیں، اور پھر ان اندازہائے فکر کو زندگی کی ہمہ گیری، تجربے کی وسعت اور قدروں کی معنی خیزی کے معیار پر جانچنا پڑتا ہے ۔ واقعیت نگاری کا مسلک، خارجی واقعات کے بجنسہ انتقال اور ابلاغ پر زور دیتا ہے، ۔ ہئیت کا نظریہ، صرف تکمیل یافتہ فنی کارنامے کی پیچیدگی، گہرائی اور تناؤ پر، ۔ اور یہ دونوں نقطہ‌ہائے نظر افراط و تفریط کا شکار ہیں ۔ یہاں ایک اور فرق پر بھی غور کرنا ضروری ہے، اور وہ ادب کے اثرات سے متعلق ہے ۔ ایک نقطۂ نظر تو یہ ہے، کہ ادب کا مقصد عمل کی طرف ترغیب دلانا یا اس پر اکسانا

ہے، اور یہ قطعی صحیح نہیں۔افادیت کا یہ مفہوم ادب کو صحافت کے قریب لے آتا ہے، اور اس طرح ادب، سیاسی اور مذہبی مبلغوں اور گروہوں کے ہاتھ میں ایک موثر آلۂ کار بن جاتا ہے۔ مگر افادیت کا ایک وسیع‌تر مفہوم بھی ہوسکتا ہے، - یعنی غیرمحسوس طور پر ہمارے ادراک کی تربیت اور نقطۂ نظر میں تازگی، عمومیت اور لچک پیدا کرنا، - جس کے نتیجہ کے طور پر ہم زندگی کو بہتر طور پر سمجھنے کے قابل ہوجائیں اور اسے اپنے دائرۂ عمل میں رہ کر بدلنے کے لئے بھی - یہ بلا شبہ صحیح ہے کہ ایسی نظمیں، ناول اور ڈرامے بھی موجود ہیں' جن میں براہ راست عمل کے لئے آمادہ کیا گیا ہو، - یا مقبول اور ہنگامی موضوعات کو کام میں لاکر خیالات کو ایک خاص سمت میں موڑنے کا جتن کیا گیا ہو - لیکن ظاہر ہے کہ ایسا ادب دیرپا تاثیر اور دلکشی سے محروم ہوتا ہے - دنیا کے بڑے ادیبوں اور شاعروں کو لیجئے، ۔مثلاً ہومر، سافیکلیس، شیکسپیر، کالیداس، گوئٹے، غالب اور اقبال - ان سب کے یہاں موضوعات، ادبی روایات، اور زبان و بیان کے سانچے کتنے مختلف ہیں، اور کتنے متضاد ذہنی اور روحانی محرکات اور سرچشموں سے غذا حاصل کرتے ہیں - اگر ان کی تاثیر کا راز صرف عمل پر اکسانا یا کسی مخصوص اور محدود نظریہ یا پروگرام کے نفاذ میں ہوتا تو آج ان کے ادبی کارنامے قطعی بےجان ہوتے - لیکن دراصل ان کی بقا کا راز مختلف ذہنی اور جذباتی رد عمل اور اندازہائے فکر کے استوار کرنے میں ہے، جو وقت اور مقام کی قید سے آزاد ہیں - اس بات کو ایک اور طرح بھی کہا جاسکتا ہے، یعنی یہ کہ ہر فنی کارنامہ تاریخی اور ہم‌عصری بھی ہوتا ہے، اور آفاقی بھی - تاریخی اس لئے کہ وہ حال کی حقیقتوں پر تعمیر کیا جاتا ہے، اور آفاقی اس لئے کہ وہ ادراک کی جس طور پر تربیت اور توسیع کرتا ہے، وہ لازمی طور پر تاریخی تقاضوں کا پابند نہیں ہوتا، - اور تاریخ کا وہ خاص نقطہ، جس پر اس کی تعمیر عمل میں لائی گئی ہے، اس کے تمام امکانات اور مفاہیم کو بحد کمال استعمال کرکے ختم نہیں کردیتا - اس لئے عالمی ادب کے بیشتر حصے زندہ رہتے ہیں - کلاسیکی کارناموں کا مطالعہ اس مسئلہ کو سامنے لاتا ہے کہ ادب کی قدریں اضافی (Relative) ہیں‌یا مطلق (Absolute) - اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اضافی بھی ہیں اور مطلق بھی - مثال کے طور پر حسن اور تناسب ہی کو لیجئے - اس کے تصور میں مختصر طور پر تین عناصر شامل ہیں، - یعنی جوہر (Essence) کی وحدت، اجزائے ترکیبی کا تنوع، اور نظم - لیکن حسن کے تصورات بدلتے رہتے ہیں - کلاسیکی ناولوں

میں خاص طور پر مناسبت (Relevance) اور سلسلہ واری ، حسن کا احساس پیدا کرتی ہے - جدید ناولوں میں تسلسل کی بجائے عدم تسلسل (Discontinuity) کا عنصر حسن کو وجود میں لاتا ہے - وسیع طور پر یہ کہنا صحیح ہےکہ تنقیدی اور عام شعور کے ارتقاء کی مختلف منازل پر اس باب میں اختلاف رائے رہا ہےکہ وہ کون سے عناصر ہیں ، جو ادب کو حسن ، دلآویزی ، اندرونی وحدت اور تعمیری یک رنگی بخشتے ہیں - لیکن یہ بات بلا تامل کہی جاسکتی ہے ، کہ ادب کی چند مطلق قدریں بھی ہیں ، جن میں شاذ ہی کوئی تبدیلی ہوتی ہے ، ان کی موجودگی ہی کی بناء پر بڑے ادبی کارنامے ہماری تحسین کے جذبے کو بیدار کرتے رہتے ہیں ۔ ان مطلق قدروں کو ایک لفظ انسان دوستی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے ، کہ ادب کس حد انسان کے بنیادی اور صحت مند محرکات کی ترجمانی کرتا ہے ، وہ کس حد تک زندگی کو بہتر اور بارآور بنانے میں مدد دیتا ہے ، ۔ اُس کے مطالعہ سے کہاں تک نقطۂ نظر میں لچک ؛ رواداری اور تعصب سے بلندی پیدا ہوتی ہے ، ۔ اور حسن ، انصاف ، ہمدردی اور محبت جیسے جذبات میں ہمارا یقین تازہ ہوتا ہے ۔ یا ، آئی ، اے ، رچرڈس کے الفاظ میں ادب کتنے زیادہ سے زیادہ بنیادی انسانی محرکات کو عمل میں لاتا اور ان کی تسکین کا سامان فراہم کرتا ہے ۔ شاعری ڈرامے اور ناول ، تینوں میں ہمیں یہ دیکھنا پڑتا ہے ، کہ افسانوی کرداروں کے ذریعے شاعر نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے ، وہ ایک جماعت کا نقطۂ نظر ہے ، یا عمومی اہمیت رکھتا ہے اور عالمگیر قدوروں پر مبنی ہے ۔ غالباً یہ کہنا غلط نہ ہوگا ، کہ جس حد تک یہ نقطۂ نظر غیر شخصی اور وسیع ہوگا ، اسی حد تک وہ ہمارے ردِ عمل کو زیادہ استوار بنیادوں پر قائم کریگا ۔

ادب کے سلسلہ میں دو قدروں کا اکثر ذکر کیا جاتا ہے ، اور وہ ہیں حسن اور عظمت ، بعض فنی کارنامے اپنے اندر نفاست ، احساس تکمیل ، قرینہ (Symmetry) ، اجزاے ترکیبی میں اندرونی ربط اور موزونیت (Adequacy) بدرجۂ کمال رکھتے ہیں ، اور انہیں پڑھ کر ترشے ہوئے ہیرے کا احساس ہوتا ہے ۔ ممکن ہے وہ معنوی گہرائی بھی رکھتے ہوں ، لیکن یہ ضروری نہیں ۔ دوسرے فنی کارنامے ان کے برعکس چاہے ان خوبیوں کے پوری طرح حامل نہ ہوں ، لیکن انہیں پڑھ کر زندگی کی فراوانی ، تجربات کی بہتات ، کرداروں کی کثرت اور ان کے نت نئے پہلو اور متنوع قسم کی صورت حال (Situations) سامنے آتی ہیں - اور ایسا محسوس ہوتا ہے ، گویا وہ زندگی کے گہرے اور رنگارنگ

تجربات میں پیوست ہیں ۔ حسن کے اجزائے ترکیبی کے متعلق اشارہ کیا جاچکا ہے ۔ عظمت کے تصور میں مواد کی کیفیت ، گنجائش ، تنوع ، پھیلاؤ ، جزئیات ، بڑے مقاصد کی لگن ، امیدوں کے افق ، اور وجدان اور بصیرت کی بڑائی اور ندرت ، سب ہی شامل ہیں ۔ ناول کے میدان میں حسن اور عظمت میں جو عنصر یہ فرق پیدا کرتا ہے ، وہ حلقۂ اثر (Range) کا عنصر ہے ۔ ناول کے سانچے کا پھیلاؤ اور اس کی وسعت ' عظمت میں اضافے کا سبب بنتے ہیں ، کیونکہ وسعت ، اگر محض طول کلام نہیں ہے ، تو وہ مواد کی بہتات سے پیدا ہوئی ہوگی ، اور اس بات کی دلیل ہے ، کہ ناول نگار تجربے کے کتنے وسیع ذخیرے اور رقبے کو اپنی گرفت میں لاسکتا ہے ۔ اس طرح ایک مختصر غنائی نظم اور ایک پورے منظوم ڈرامے کے درمیان فرق بھی اسی نکتہ کو ظاہر کرتا ہے ۔ صرف حسن ہی نہیں بلکہ خیر اور صداقت کے معاملہ میں بھی حلقۂ اثر کا یہ فرق بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ اچھائی اور غیر شخصی فیاضی ، مختصر پیمانے پر بھی ظاہر ہوسکتی ہے ، اور وسیع پیمانہ پر بھی۔ بنیادی طور پر وہ اچھائی اور فیاضی ہی رہتی ہے ' مگر اس کے حلقۂ اثر کی فراخی یا تنگی سے ، خود ان تصورات میں بڑائی یا تنگی پیدا ہوجاتی ہے ۔ ٹی ، ایس ، ایلیٹ نے اپنے ایک مضمون میں اس رائے کا اظہار کیا ہے ، کہ ادبی کارناموں کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم یکے بعد دیگرے دو معیاروں کا استعمال کریں ، یعنی خالص ادبی معیار اور غیر ادبی معیار ۔ عام طور پر تحسین اور محاکمہ میں ہم یا تو ادبی کارنامے کے ہئیتی پہلو پر اظہار رائے کرتے ہیں ، یا پھر موضوع کی معنویت اور پھیلاؤ پر ۔ قطع نظر اس سے کہ غالباً واقعی عمل میں یہ امتیاز اور زمانی بعد قائم کرنا مشکل ہوتا ہے ، اس سے ادبی کارنامے کی سالمیت (Integrity) بھی مجروح ہوتی ہے ۔ ادبی کارنامہ ایک کل ہے جسے اس طرح عناصر کے انتشار اور تفریق کے ساتھ دیکھنا درست نہیں ۔ لیکن چونکہ تجزیہ و تحلیل میں یہ طریقہ برتا جاتا ہے ، اس لئے غیر ادبی معیاروں کے سلسلہ میں ہمیں بعض عناصر پر غور کرنا ہے ۔

اعلی ادبی کارناموں کی ایک نمایاں خصوصیت ، جسے ایک قدر کے اعتبار سے برتا جاسکتا ہے ، ان کی اپیل کی آفاقیت ہے ۔ اس کا خاص طور پر تعلق فنی کارناموں کے ہیئتی عناصر سے نہیں ہے ۔ ان کی تحسین کے لئے ایک پختہ ادبی ادراک کی ضرورت ہوتی ہے اور کسی حد تک ان اصول سے واقفیت کی بھی ، جو تنقید اور جمالیات کے اصول کہے جا سکتے ہیں ۔ الفاظ کے ماہرانہ استعمال اور مخصوص ادبی صنعتوں کے التزام سے فنی

کارنامے جو حسن اور تابانی پاتے ہیں ، ان سے یہاں بحث نہیں ، لیکن ان کارناموں کی ہمیشگی کو جو چیز متعین کرتی ہے ، وہ یہ کہ ایسے کارنامے کتنے مختلف ذہنی سطح ، کتنے مختلف مذاق اور نقطہ ہائے نظر رکھنے والوں کے لئے اپنے اندر قوت جذب و تاثیر رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ادب میں مواد کی اہمیت بذات خود نہیں ، جب تک کہ خام مواد حسی پیکر کے ساتھ پیوست ہوکر ایک طرح کی وحدت اور کلیت نہ حاصل کر لے۔ لیکن کسی اچھے ناول ، ڈرامے یا کہانی کو ختم کرچکنے کے بعد پایان کار ہمارے ذہن پر جو نقش باقی رہ جاتا ہے ، وہ کسی صورت حال ، کسی کردار یا اس خیال اور جذبے کا ہوتا ہے ، جو ان دونوں میں مجسم کیا گیا ہے ، گو جزئیات جلد محو ہوجاتی ہیں۔ غنائی نظم جو تاثر چھوڑتی ہے ، وہ ذاتی رشتوں اور ان سے ملحق جذبات کا تاثر ہوتا ہے ، جسے اس نظم کے فارم نے واگذاشت (Release) کا موقع دیا ہے۔ اب اگر یہ خیال ، جذبہ یا صورت حال ایسی ہے ، جسے زیادہ سے زیادہ لوگ سمجھہ سکیں ، اور اس سے لطف اندوز ہوسکیں ، تو ظاہر ہے ، کہ اس کی مقبولیت کا دائرہ وسیع ہوجائیگا۔ ٹی ، ایس ، ایلیٹ ہی نے ایک جگہ شیکسپیر کے ڈراموں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان میں لطف و بصیرت کی اتنی سطحیں ہوتی ہیں کہ ان سے ہر قسم کے لوگ فیضیاب ہوسکتے ہیں۔ یہی حال کتب سماوی کا بھی ہے۔ سوئفٹ کے « سفر نامۂ گلیور » اور سعدی کی « گلستان » اور « بوستان » پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اب یہ سوال ہے کہ آخر یہ آفاقی اپیل کیسے پیدا ہوتی ہے ؟

اس سلسلہ میں کئی عناصر کی نشان‌دہی کی جاسکتی ہے ، مثلاً ہمہ گیری (Inclusiveness) ، تخئیلی ارتباط (Integration) ، مواد کا تنوع اور ابلاغ کے وسائل پر استادانہ قدرت۔ ہمہ گیری سے یہ مراد نہیں ہے کہ مواد کو مع حشو و زوائد اور بغیر انتخاب کے شامل کرلیا جائے۔ اس لئے کہ ایسا کرنے سے تنظیم اور جامعیت کے اصول کو صدمہ پہنچتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کردار اور صورت حال ناول ، شاعری اور ڈرامے میں پیش کئے گئے ہیں۔ یا جس تجربے پر فنی کارنامے کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ بیک وقت فطرت انسانی کے بہت سے پہلوؤں اور عام تجربات زندگی کی گونا گوں کیفیات کو ہمارے سامنے لائے یا غالب کے الفاظ میں ، ہم قطرہ میں دجلہ کا نظارہ کرسکیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ فن کار کا تجربہ وسیع اور متنوع ، اس کا مشاہدہ اور تخیل ہمہ گیر اور محیط اور اس کی قوت استخراج موثر ہو ، تاکہ زیادہ سے زیادہ پڑھنے والے اس کی بصیرت میں شریک ہوسکیں۔

ادبی قدروں کے سلسلہ میں دو اور تصورات کا ذکر ضروری ہے ، جنھیں آفاقی (Universal) اور اختصاصی (Particular) کہا جاسکتا ہے - یہ اصطلاحات خاص طور پر نیوکلاسیکی اور رومانی ادب اور تنقید کے ساتھ سامنے آتی ہیں ، گو ان کا اطلاق ہر زمانے اور دور کے ادب پر ہوسکتا ہے - اٹھارویں صدی کے ان انگریزی شاعروں کے نزدیک جو اساتذہ کی روایات پر تکیہ کئے بیٹھے تھے ، اور اس سے سرمو انحراف پسند نہ کرتے تھے ، فن کار کا مقصد اشیاء کے بطن میں اتر کر ان کی حقیقت کا پتہ لگانا نہیں تھا ، بلکہ صرف ان خصوصیات کو بیان کردینا ، جو مختلف اشیاء کے درمیان مشترک ہوں ، اور انھیں ایک تقسیم کے ماتحت لے آئیں - ڈاکٹر جانسن (Dr. Johnson) کا قول اس سلسلہ میں بہت معروف ہے اور یہ اس کی کتاب (Rasselas) کے دسویں باب میں ملتا ہے ، یعنی یہ کہ شاعر کا کام اشیاء کی عمومی خصوصیات اور وسیع شکلوں سے سروکار رکھنا ہے ، پھول کی نسوں کو گننا نہیں - ڈاکٹر جانسن نے اپنی تنقیدوں میں جگہ جگہ عمومیت کے شکوہ (Grandeur of Generality) کا ذکر کیا ہے - اٹھارویں صدی میں اس خیال کے عام ہونے کے اسباب سائنس کی ترقی ، عقلیت پر زور اور منطقی استخراج کے طریقے کی کارفرمائی تھے - رومانی نقطۂ نظر انواع (Species) پر نہیں بلکہ فرد پر زور دیتا ہے ، اور اسے ایک نادر وجود مانتا ہے - چونکہ فرد، وقت اور مکان کے گرداب میں اسیر ہے ، اور ایک حر کی ڈھانچا رکھتا ہے ، اس لئے عالمگیریت (Unversality) کے متعلق تمام نظرئے محض نام کے ہیں - انگریزی شاعر بلیک (Blake) نے جب نیو کلاسیکی روایت کے قلعہ کو مسمار کیا تو (Reynolds) پر تنقید کے دوران میں اس نے جھلاہٹ کے ساتھ کہا تھا :

> "To Generalise is to be an idiot,
> To particularize is alone the
> Distiction of merit ".

رومانی شاعر اور ادیب ، ہر شے کے اندرونی جوہر اور اس کے مخصوص عناصر پر غور کرنے کا مطالبہ کرتا ہے - اور انھیں اوپری نظر سے دیکھنے کا قائل نہیں ، اس کے نزدیک استنباط اور استخراج ، اتنی ضروری چیزیں نہیں ، جتنی براہ راست مشاہدہ اور تاثر -

اس بحث سے قطع نظر یہ بات ناقابل تردید ہے ، کہ بڑے فنی کار ناموں میں یہ دونوں عناصر یعنی آفاقیت (Universality) اور تخصیص (Particularity) بیک وقت پائے جاتے ہیں - فنی کارنامہ ایک حسی کل ہے - وہ ایک مخصوص تجربے ، صورت حال

اور واضح انفرادی احساسات و کیفیات پر تعمیر کیا جاتا ھے - لیکن اس کی خوبی اس میں ھے ، کہ ھم اس کے ذریعے سے عمومی تجربوں اور صورتِ حال کا قیاس اور احساس کرسکتے ھیں - ارسطو نے اپنی مشہور کتاب بوطیقا (Poetics) میں شاعری کو تاریخ سے زیادہ گہرا اور فلسفیانہ عمل بتایا ھے ، اور اس کی وجہ یہ قرار دی ھے کہ تاریخ کا تعلق صرف ان واقعات و حادثات سے ھے ، جو عالم وجود میں آچکے ھیں ، اور شاعری کا ان سے ، جن کا وجود میں آنا ممکن ھے ، جس کا صاف مطلب یہ ھے کہ شاعری اور وسیع طور پر پورا ادب، ھمیں واقع سے امکان تک لے جاتا ھے - اسے ایک مثال سے واضح کیا جاسکتا ھے - سعدی کی کہانیوں میں جن واقعات ،کرداروں اور صورت حال کا ذکر ھے ، وہ ایک مخصوص عہد میں سماجی رشتوں کی عکاسی کرتے ھیں ، لیکن ان سے جو نتائج اور اخلاقی کلیے مرتب کئے گئے ھیں ، وہ ان سے مختلف حالات میں بھی قابلِ قبول ھوسکتے ھیں ، یا مثلاً کالیداس کے ناٹک میں « شکنتلا » کے کردار میں نسوانی گروہ کی بےچارگی کی جو انمٹ تصویر کھینچی گئی ھے ، وہ اس دور کی معاشرت کی جکڑبندیوں کی آئنہ‌دار ھے- ھنری جمیز (Henry James) کے ناول (The Portrait of a Lady) میں ایزا بیلا کا کردار، « شکنتلا » کے کردار سے بالکل مختلف ھے ، لیکن مرد اور عورت کے مابین رشتوں کے ڈھانچے میں جو عناصر مشترک ھیں ، اُن سے ان دونوں کرداروں پر خاصی روشنی پڑتی ھے - ان عناصر کا خلقی طور پر موجود ھونا اس امر کی دلیل ھے ، کہ ناول یا ڈرامہ نگار کی نظر مخصوص اور متعین شے میں امکانی اور عمومی عناصر کو ڈھونڈ نکالتی ھے ، جس کا اطلاق اس فنی کارنامہ کے باھر بھی کرداروں اور صورتِ حال پر کیا جاسکے -

مشہور امریکی نقاد (John Crowe Ransom) نے شاعری کے سلسلہ میں ان دونوں قدروں کی تفسیر ایک بہت ھی اچھوتے انداز سے کی ھے - اس کا کہنا ھے ، کہ کسی نظم کے مرکزی خیال کو ھم اس کا عالمگیر (Universal) عنصر قرار دے سکتے ھیں ، اور اس خیال کے گرد جو مقامی بناوٹ (Local Texture) اور محسوس جزئیات کا جو جال ھوتا ھے ، اسے ھم اس کا مخصوص (Particular) عنصر کہہ سکتے ھیں - مثال کے طور پر انگریزی شاعر ولیم بلیک (William Blake) کی مندرجۂ ذیل نظم کو لیجئے :

Hear the voice of the Bard !
Who Present, Past, and Future, sees ;
Whose ears have heard
The Holy Word
That walked among the ancient trees,

Calling the lapsed Soul,
And weeping in the evening dew ;
That might controll
The Starry pole,
And fallen, fallen light renew !

——

'O Earth, O Earth, return !
Arise from out the dewy grass ;
Night is worn,
And the morn
Rises from the slumbrous mass.

——

' Turn away no more ;
Why wilt thou turn away ?
The starry floor,
The wat'ry shore,
Is given thee till the break of day'

اس نظم میں مرکزی خیال کائنات میں شر اور عدم توازن کا وہ تصور ہے، جو ہبوط آدم سے شاعر کے ذہن میں پیدا ہوا ہے - اس میں دو کردار اہم ہیں، اول شاعر کی وہ آواز، جو تخیل انسانی کی تنزیہی شکل ہے، اور جس کے ذریعہ اس اختلال اور انتشار پر فتح پائی جاسکتی ہے، جو زوال کے نتیجہ کے طور پر زندگی میں درآیا ہے - دوسرے یہودی خدا (Jehovah) کی وہ شخصیت جسے (Logos) کی مضحکہ خیز شبیہ (Parody) کہا جاسکتا ہے - بلیک کے نظام فکر اور نظام جمالیات میں (Logos) ' جو دراصل حضرت عیسیٰ کی بیرونی تجسیم ہے، انسانی تخیل کی ارفع ترین حالت سے عبارت ہے، اور (Jehovah) کا تصور، ظلم و شقادت، انتقام و ریاکاری اور آہنی اور بےلچک قوانین کے نفاذ کے مترادف ہے - یہاں شاعر کی آواز، اور لفظ ربانی سے بالترتیب تخیل اور انتقام پر مبنی مذہب مراد ہیں - پہلے بند کی آخری سطر، انجیل مقدس کے پہلے باب کی روایت کو ذہن میں ابھارتی ہے - بھٹکی ہوئی روح، حضرت آدم کے اخراج کے واقعہ کی طرف ہماری توجہ کو منتقل کرتی ہے، زوال یافتہ تنویر (Fallen light) بدیہی طور پر شیطان کے لئے استعمال کیا گیا ہے' اور یہودی خدا کا شیطان کو سزا کا مستوجب ٹھیرانا، عفو اور درگذر کے اس عالمگیر قانون کے خلاف ہے، جو بلیک کے نزدیک عیسوی تعلیمات کا جوہر اور تخیل کی آزاد کارفرمائی کا لازمی نتیجہ ہے - وسیع طور پر ہم یہ

کہہ سکتے ہیں، کہ یہ نظم شاعر کے رویائے شر (Vision of Evil) پر تعمیر کی گئی ہے، اس میں طنز کا عنصر اس فریب سے پیدا ہوا ہے، جو موسوی خدا کے باطل اور گمراہ کن وعدوں نے بیدار کیا ہے۔ اسے اس نظم کا بنیادی آفاقی عنصر کہہ سکتے ہیں۔ جو اجزاء اختصاصی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں انجیل کی کہانی سے متعلق تلازمات کا ذکر کیا جاچکا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ علائم (Symbols) ہیں جو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھے گئے ہیں۔ ' شبنم ' یہاں معصومیت کی کیفیت کا اشارہ ہے۔ «شبنمی گھاس» مادی زندگی کا ، (Slumbrous Mass) عالم ہبوط کی تاریکی کا ، (Watery Shore) جہان آب و گل میں حیات انسانی کا، اور (Starry Floor) افق آسمان کا ، اسی طرح ' رات، اور دن ' بھی اشارتی اہمیت رکھتے ہیں۔ علائم اور حسی تفصیلات کا استعمال ، نظم کو تجریدی سطح سے بلند کر کے اسے ایک نامیاتی کل میں ڈھال دیتا ہے۔ نوافلاطونی(Neo-Platonic) تصورات کی روشنی میں نظم کا بنیادی محرک ہبوط آدم نہیں، بلکہ روح انسانی کا مادہ کی کائنات کی طرف سفر ٹھیرایا جاسکتا ہے۔ یہ سفر جو روح کی پاکیزگی کو محسوسات کی آلائشوں سے ملوث کردیتا ہے، بیک وقت زوال کو بھی ظاہر کرتا ہے اور روح کے عمل ارتقاء کی ایک ضروری منزل کو بھی۔ جس مراجعت کی آخری بند میں ایک ناقابل اعتبار بشارت دی گئی ہے، وہ روح کی مبداے اول کی طرف بازگشت کہی جاسکتی ہے ' جو اس سفر کا منتہاے مقصود ہے۔ چاہے ہم اس نظم کی تعبیر مذہبی اور تمدنی بنیاد پر کریں، یا خالص فلسفیانہ بنیاد پر، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ دونوں صورتوں میں ایک بنیادی اور معروف حقیقت کو روشن اور واضح محاکات کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔

اب اقبال کی مشہور نظم «تنہائی» (پیام مشرق) پر جو ذیل میں درج کی جاتی ہے، نظر ڈالیں:

به بحر رفتم و گفتم به موج بے تابے — همیشه در طلب استی چه مشکلے داری؟
هزار لولوے لاله ست در گریبانت — درون سینه چو من گوهر دلے داری؟
تپید و از لب ساحل رمید و هیچ نگفت

بکوه رفتم و پرسیدم این چه بیدردی است — رسد بگوش تو آه و فغان غم زدهٔ؟
اگر به سنگ تو لعلے ز قطرهٔ خون است — یکے در آ بسخن با من ستم زدهٔ؟
بخود خزید و نفس در کشید و هیچ نگفت

ره دراز بریدم ، ز ماه پرسیدم سفر نصیب، نصیب تو منزلے است که نیست؟
جہاں ز پرتو سیماے تو سمن زارے فروغ داغ تو از جلوۂ دلے است که نیست؟
سوے ستارہ رقیبانه دید و ہیچ نگفت

شدم بحضرت یزداں گذشتم از مہہ و مہر که در جہان تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہان تہی ز دل و مشت خاک من همه دل چمن خوش است ولے درخور نوایم نیست
تبسمے به لب او رسید و ہیچ نگفت

یہ نظم سر تا سر رومانی ہے ۔ اس کے پیچھے « انجیل مقدس » یا « قرآن پاک » کی کوئی تمثیلی روایت نہیں ہے ۔ بلکہ زندگی کی بھری محفل میں علیحدگی کا وہ لافانی احساس ہے ، جو اکثر رومانی شعراء کے یہاں پایا جاتا ہے ۔ انگریزی شاعر ورڈز ورتھ (Wordsworth) کی بیشتر نظموں کے افق پر یہ خیال چھایا ہوا ہے ۔ اقبال کے یہاں تنہائی کی بنیاد وہ شدت جذبات ہے ، زندگی کے المیہ کا وہ گہرا تاثر ہے ، اپنی نبضوں کی رفتار پر زندگی کے تموج کو ناپنے کی وہ صلاحیت ہے ، جس کے بغیر ادراک حقیقت ممکن نہیں ، اور اس میں شاعر کا کوئی شریک نہیں ۔ شاعر مظاہر فطرت میں ایک ایک سے استفسار کرتا ، اور جذباتی دلآسائی کا طلب گار ہوتا ہے ، لیکن پایان کار اُسے مایوسی سے ہمکنار ہونا پڑتا ہے ، اور آخر آخر میں حضرت یزداں کے لبوں پر بھی اس عجیب و غریب خواہش اور حسرت کے مشاہدہ سے صرف ایک تبسم زیرلبی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے ۔ یہاں دو باتیں قابل غور ہیں ، اول شاعر کی عقل و توازن کی بے کیف دنیا سے بیزاری اور اس لئے جذباتی ہم آہنگی کی خواہش ، اور دوسرے مظاہر فطرت کی ، حسن و دلآویزی کے باوجود ، جذباتی محرکات سے نا آشنائی ۔ تنہائی کے تصور کو معروضیت بخشنے (Externalize) کے لئے شاعر نے فطرت کے بہت سے نقوش کو ابھارا ہے ۔ اور حسی تفصیلات سے نظم کا تارو پود تیار کیا ہے ۔ ان نقوش فطرت میں حسن کی پرچھائیاں تو ہیں ، لیکن جذبے کی آگ نہیں ۔ اس نظم کو ہم ایک استعارہ کہہ سکتے ہیں ، جو منزل به منزل وسعت اختیار کرتا چلا جاتا ہے ۔ یہ بات بھی کچھ کم اہم نہیں کہ شاعر کے ہر استفسار کے جواب میں ، تمام کرداروں سے ایک ہی سا منفی اور خاموش عمل سر زد ہوتا ہے ، جیسے ہر بند کے آخر میں ایک مصرع میں ادا کیا گیا ہے اور « ہیچ نہ گفت » کی تکرار ، جو ٹیپ کا سا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے ، اس ادائے تغافل کو نمایاں کردیتی ہے ۔

بلیک کی نظم میں شکست خوردگی کا احساس نہ صرف زوال انسانی سے ، بلکہ اس امید موہوم سے پیدا ہوتا ہے ، جو عقل ، اخلاق اور روایتی مذہب کی بنیادوں پر قائم ہے - اقبال کے یہاں خیال کی بساط اتنی وسیع نہیں۔ شاعر کی نظریں انفس و آفاق کا جائزہ ضرور لیتی ہیں، لیکن ناکام و نامراد لوٹ آتی ہیں- بلیک کے یہاں تخیل اور سخت گیر اخلاقی ضابطوں کے درمیان گہری کشمکش ہے ، اقبال کے یہاں انسانی جذبہ اور فطری حسن کو بالمقابل رکھا گیا ہے - یہ بات بھی قابل غور ہے کہ شاعر انسانوں سے مایوس ہو کر ، جو امتیازات کے گھروندوں میں رہتے اور مصالح کی خشک روٹی پر جیتے ہیں ، کائنات کے ان اجزاء کو ٹٹولتا ہے ، جن کی زبان بے زبانی میں اسے سہارے کی امید نظر آتی ہے لیکن یہ صرف سعی ناکام ثابت ہوتی ہے اور حضرت یزداں کی طنزیہ مسکراہٹ تنہائی کے اس احساس کو جس سے نظم کا آغاز ہوا تھا ، شدیدتر بنا دیتی ہے -

بلیک کے یہاں جذبات زیادہ مرتکز ہیں اور شعری ڈھانچے کی تعمیر میں مختلف علائم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں - طنزیہ عنصر کو گرفت میں لانے کے لئے شاعر کے پورے نظام فکر اور مخصوص اشاروں کی اہمیت سے واقفیت ناگزیر ہے - اقبال کے یہاں محرکات شعری اور ذہنی تصویریں ، دونوں زیادہ قابل فہم اور جاذب نظر ہیں اور عام تجربہ سے میل کھاتی ہیں - ان کے یہاں تنہائی کے احساس میں وہ بیزاری ، گھٹن اور مریضانہ کیفیت نہیں ، جو فرانسیسی شاعر بودیلیر (Baudelaire) یا جدید انگریزی شاعروں کے یہاں ملتی ہے - اقبال کے یہاں فطرت محض ذہن انسانی کا ایک لطیف نقش نہیں ، بلکہ اپنی انفرادیت بھی رکھتی ہے - دونوں نظموں میں جو چیز مشترک ہے ، وہ یہ کہ یہ تصورات کی شاعری نہیں ، بلکہ استعارہ کی شاعری ہے ، جس کی بنیاد اشیاء کی ہم‌آہنگی (Identity) پر قائم ہوتی ہے - اس میں تزئین و آرائش پر کم ، براہِ راست اثر پر زیادہ زور ہوتا ہے - شاعری کی تعمیر میں فکری مواد کی اہمیت ضرور ہے ، لیکن شاعری کے موثر ابلاغ کے لئے جس ساز و سامان کی ضرورت ہوتی ہے ، وہ محسوس محاکات ، مترنم آوازوں، اعادہ و تکرار ، متضادات (Opposites) کے تناؤ ، اور پورے ڈھانچے کے حرکی توازن سے وجود میں آتا ہے -

فنی کارناموں میں حسن اور عظمت کے عناصر کی طرف اشارہ گذر چکا ہے - یہاں یہ اضافہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ، کہ بڑے ادب میں نقطۂ نظر کی معروضیت (Objectivity) اور حلقۂ اثر کی وسیع المشربی کا پایا جانا ضروری ہے - یہ اس وقت پیدا ہوتی

ھے ، جب فن کار زندگی کی برائی اور بدصورتی کو اس کی اچھائی اور حسن کے ساتھ ذھنی پس و پیش کیے بغیر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ھو ، جب وہ یہ دیکھ سکے ، کہ یہ دونوں متضاد پہلو ، ایک وسیع تر تانے بانے (Pattern) کا جزو ھیں ۔ ایسا کرنے پر پایان کار حسن اور ھم آھنگی کا جو تصور ابھریگا ، وہ زیادہ بامعنی اور استوار ھوگا ۔ اس طرح گویا ھم حسن کی دو قسمیں قرار دے سکتے ھیں ، ایک سہل اور آسان حسن ، اور دوسرا مشکل اور گہرا حسن ۔ اول الذکر میں سطحیت ، سہل پسندی اور اشیاء کی بیرونی شکلوں سے تعلق پایا جاتا ھے ، موخرالذکر میں زندگی کے متناقضات ، کجھیئتی اور ناانصافیوں کو ایک کل کا جزو سمجھ کر قبول کرنے کی طرف میلان پایا جاتا ھے ۔ اول الذکر کی مثال ھم کیٹس (Keats) کی ابتدائی غنائی نظموں سے دے سکتے ھیں ، موخرالذکر کی ، اس کے مشہور (Odes) سے ، یا پھر شیکسپئیر کے ڈرامے (Othello) سے ۔ اوتھیلو کی آتش نوائی ، محاکات کی ندرت ، ڈرامائی مواقع کے اتار چڑھاؤ سے قطعِ نظر پوری تمثیل میں جو لازوال حسن اور قطعیت ھے ، اور آخر آخر میں ھم‌آھنگی اور سکون کا جو تاثر پیدا ھوتا ھے ، اس کے اجزائے ترکیبی میں اوتھیلو (Othello) کے عزم اور کشادہ جبینی ، ڈیسڈی مونا (Desde mona) کی عفت اور سپردگی اور ایاگو (Iago) کی بدباطنی ، عیاری اور کینہ پروری ، سب کا حصہ ھے ۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ھیں ، کہ شیکسپیئر نے اپنے وجدان اور تخیل کے ارتقاء میں حقائق کی تلخی اور شدت پر کوئی پردہ نہیں ڈالا ھے ، بلکہ ان سے آنکھیں چار کرنے کے بعد یہ محسوس کیا ھے ، کہ ان حقیقتوں کو قبول کئے بغیر ھم زندگی کی اصلیت کو نہیں سمجھ سکتے ۔ صرف اس ڈرامے ھی میں نہیں ، بلکہ ایسے ڈراموں جیسے (Measure for Measure) اور ایسے رومانوں جیسے (The Winters's Tale) میں بھی حقیقت کا بدنما اور تاریک پہلو اس کی نظر سے چھوٹنے نہیں پایا ھے ۔ آسان حسن میں صرف تکمیل کا عنصر پایا جاتا ھے ، لیکن مشکل حسن میں عظمت کے عناصر بھی ملتے ھیں ۔

اسی سے ملتا جلتا مسئلہ ادب میں غیرثقہ عنصر (Obscenity) کا مسئلہ ھے ۔ اس کا احساس ھمیں چاسر (Chaucer) کی کہانیوں ، شیکسپئیر کے ڈراموں ، موپاساں (Mau passant) کے افسانوں ، برنس (Burns) اور سودا کی شاعری اور فرانسیسی مصنف رابیلے (Rabelais) کی تحریروں میں ملتا ھے ۔ اس بارے میں دو باتوں پر غور کرنا ضروری ھے ۔ اول یہ کہ کیا کسی فنی کارنامے میں فحش کلامی (Obscenity) کا عنصر

صراحۃً بداعمالی کی طرف لے جاتا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ ایسے کارنامے کی خلقی (Inherent) اخلاقی قدر و قیمت کے مقابلے میں اس منفی عنصر کی مقدار اور نسبت کیا ہے؟ اور کیا پہلے عنصر کی موجودگی دوسرے عنصر کے اثر کو زائل کردیتی ہے یا نہیں؟ اعلیٰ ادبی کارناموں کے سلسلہ میں ہمارا جواب « ہاں » ہوگا، ادنی ادبی تخلیقات کے سلسلے میں « نہیں » ۔ دراصل پہلے سوال، یعنی بداعمالی کی طرف ترغیب کا جواب بھی دوسرے سوال کے جواب کی نوعیت پر منحصر ہے ۔ اسے ہم ایک مثال سے واضح کرسکتے ہیں - رابیلے، برنس اور سودا وغیرہ کے یہاں جمہوری رنگ کی جو چاشنی ہے مروجہ اخلاق کے خلاف جو بغاوت ہے، اور زندگی کے غیر ثقہ مظاہر میں جو دلچسپی، ہے، اور آزادہ روی اور تمسخر کا جو عنصر ہے، وہ قابلِ مذمت اس وجہ سے نہیں ہے، کہ اول تو یہ استہزا، خارجی جکڑبندیوں کے خلاف آزادی کا اعلان ہے، اور دوسرے اس میں غیر ثقہ‌پن کو مریضانہ لطف کا سرچشمہ نہیں بنایا گیا، بلکہ اسے کل کے ایک ضروری جزو کے طور پر قبول کیا گیا ہے ۔ اب ہم ایک واضح مثال لیں، جیسے موپاسان کی طویل مختصر کہانی (Boule de Suif) ۔ اس میں مرکزی کردار ایک طوائف کا کردار ہے ۔ اس میں جنسی مسائل اور میلانات سے چشم پوشی نہیں کی گئی ہے ۔ بظاہر ثقہ‌پن کی بھی کمی ہے، لیکن کہانی کا مجموعی تاثر نفرت اور گھناؤنےپن کا ہرگز نہیں، ہمدردی، کشادہ قلبی، رواداری اور ایثار کا تاثر ہے ۔ کہانی کے خاتمے سے قبل بھی دو موقعوں پر ہم اس طوائف کی روح کی عظمت کی ایک جھلک دیکھ لیتے ہیں ۔ جب پورا قافلہ پروشن (Prussian) افسر کی اجازت سے دوبارہ اپنے سفر پر روانہ ہوتا ہے، تو کہانی اپنے فیصلہ‌کن موڑ کی طرف پہنچ جاتی ہے ۔ اور اس سفر کے دوران میں (Boule de Suif) کے ہمراہیوں کا اس کی جانب ردِ عمل مروجہ اخلاقی معیاروں کے کھوکھلےپن اور اعلی طبقوں کی اعلیٰ سنجیدگی، ریاکاری اور شقاوت کو بڑی ہی بےدردی کے ساتھ بےنقاب کردیتا ہے ۔ ایک ایثار پسند، قوم پرست، خود دار اور سیر چشم طوائف کے مقابلے میں یہ نام نہاد معزز، سنجیدہ اور باآبرو عورتیں اور مرد کتنے پست اور کم ظرف نظر آتے ہیں ۔ آخر آخر میں (Boule de Suif) کی اپنے حالِ زار اور اپنے ہمراہیوں کی شقاوت‌قلبی پر خاموش گریہ‌وزاری، پڑھنے والے کی ہمدردی اور رضامندی (Assent) کو اپنے لئے جیت لیتی ہے ۔ اسی میں کہانی کی عظمت کا تاثر اور اس کا اعجاز چھپا ہوا ہے ۔ ان مسائل پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں، کہ زندگی صرف آسودگی، حسن اور خیر ہی

کا نام نہیں، اس میں شر، گندگی اور بدصورتی بھی شامل ھیں' اور ان دونوں کے توازن ھی سے ھم دراصل اس کی حقیقت کا صحیح طور پر ادراک کرسکتے ھیں۔ اسی سے حسن کا مشکل پسندی کا تصور پیدا ھوتا ھے، اور اسی سے زندگی کے نظریہ میں استواری اور قابل تشفی صورت ابھرتی ھے۔

ادب کا مقصد مختصر طور پر حقیقت کی تفسیر بتایا گیا ھے۔ اس سے پہلے بھی یہ اشارہ کیا جاچکا ھے، کہ حقیقت سے عہدہ برآ ھونے کی دو واضح صورتیں ھیں۔ اول زندگی کے ھیولے' میں عملی طور پر تبدیلی پیدا کرکے' اور دوسرے ذھنی اور جذباتی انداز ھائے فکر میں غیر شعوری تربیت اور توسیع کے ذریعے اس کے مواد کو اس طرح بدلنے سے کہ ھم اپنے اور حقیقت کے درمیان ایک طرح کی مطابقت اور ھم آھنگی پیدا کرسکیں۔ مزید وضاحت کے طور پر ھم کہہ سکتے، کہ ادب کا مقصد یہ ھے کہ تجربے کے معاملے میں ھمارے جتنے ردِ عمل ممکن ھیں، ان میں ایک نظم پیدا کرے۔ یہ نظم کیسے پیدا ھوسکتا ھے؟ جس خارجی حقیقت سے ھمیں واسطہ پڑتا ھے، وہ ایک منتشر ذخیرہ اور مواد ھے۔ اسے گرفت میں لانے اور اس کی تفہیم کے لئے یہ ضروری ھے، کہ ھم اسے داخلی طور پر ترتیب دیں، یعنی اسے فنی کائنات میں داخل کرنے سے پہلے اس پر ایک فارم کو عائد کریں، اور اس کی عقلی قوانین کے مطابق شیرازہ‌بندی کریں۔ خارجی مواد کو ادب کے ذریعے ممکن‌الحصول بنانے کا عمل خود اس کی قطع و برید چاھتا ھے، اور اس قطع و برید کا مطلب یہی ھے کہ ھم ضروری اور غیر ضروری، یا معنی‌خیز اور معمولی اجزاء اور عناصر کے درمیان امتیاز کرکے ادب کی کائنات میں صرف مخصوص تجربات اور مخصوص مشاھدات ھی کو جگہ دیں۔ تخلیق کا عمل، موزونیت اور انتخاب کے علاوہ، عقل، فارم اور ھم آھنگی کا بھی مطالبہ کرتا ھے، اور ان چیزوں کے داخل کرنے سے زندگی کے بےربط شیرازے میں ایک قابلِ قبول استعداد اور وثوق (Credibility) پیدا ھوجاتا ھے۔

ادب کا خام مواد، جس کا ابھی ذکر کیا گیا، کن اجزاء سے مرکب ھوتا ھے؟ اس کا جواب آسان بھی ھے اور مشکل بھی۔ ادب کا خمیر اس پوری کائنات سے متعلق ھے۔ اس میں فطرت کا حسن، انسان کی جبلی (Instinctual) اور روحانی خواھشیں اور محرکات، اس کے عنصری (Elemental) اور آزاد احساسات اور جذبے، انسانی تعلقات کے سانچے، تاریخ کا عمل، اور وہ تمام باطنی مشاھدات، تصورات اور آرزوئیں شامل ھیں،

جو انسان کے برسوں کے تجربے کا عطر اور اس کی مساعی کا محرک رہی ہیں ۔ لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے ، کہ ادب میں صرف وہی تجربے اور مشاہدے جگہ پاسکتے ہیں جو معنی‌خیز ہوں ، یعنی جو انسان کی خلقی صلاحیتوں کے اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہوسکیں ۔ ادب میں فطرت کا حسن بھی دو طرح جگہ پاتا ہے ۔ اول محض فطری حسن کے طور پر اور دوسرے انسانی جذبات اور احساسات کے آئینے اور پس منظر میں ۔ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ فطری مناظر اسی وقت حسین معلوم ہوتے ہیں ، جبکہ ان میں زندگی کی روح کے سرایت کئے جانے کا احساس ہو ۔ انسان اور فطرت کے باہمی تعلق پر انگریزی شاعر ورڈز ورتھ نے بہت زور دیا ہے ۔ نفس اور غیر نفس ، شخص اور شے ، انسان اور فطرت ، خیال اور وجود کی یہ کشمکش اور باہمی تعلق ، فلسفہ کی طرح ، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ادب کا موضوع رہی ہے ۔ انسانی جذبات اور احساسات بھی مجرد طور پر ادب کا موضوع نہیں بنتے ، بلکہ ہمیشہ کسی خاص صورت حال سے منسلک ہوکر ، اور انسانی تعلقات کے سانچے میں رہ کر ۔ اور انسانی تعلقات کا سانچا ایک مخصوص ماحول سے متعلق ہوتا ہے ۔ انسان کائنات میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے ، لیکن مرکز کے علاوہ ہمیں اس پورے دائرے سے بھی دلچسپی ہوسکتی ہے ، جو اس کے اردگرد پھیلا ہوا ہے ۔ اس طرح گویا انسان کا مطالعہ ، پوری کائنات کے مطالعہ کے بغیر ادھورا رہتا ہے ۔ فطرت کا حسن ، انسانی احساسات کے آئینہ میں نکھرتا ہے ، اور انسانی تعلقات کا سانچا پوری کائنات کے مسائل کے پس منظر میں ایک نئی پیمائش (Dimension) ، ایک نئی معنویت حاصل کرلیتا ہے ۔ اعلی ادب میں معنی اور مفہوم کی تہیں اسی دوہرے تعلق کی بنیاد پر اٹھتی ہیں ۔ ایسے کسی ادب کا تصور کرنا ممکن نہیں ، جو محض خارجیت پر زور دے ، یا تمام تر داخلیت پر ، اس لئے کہ ہم انسان اور کائنات کو علیحدہ نہیں کرسکتے ۔ تخلیقی کام کی ابتدا تو ذاتی اور شخصی تاثر اور رد عمل ہی سے ہوتی ہے ، لیکن خود فن کار کی شخصیت پوری خارجی زندگی سے بےشمار نقطوں پر ارتباط رکھتی ہے ۔ اب اگر شاعر یا ادیب شعوری طور پر اس بات کی کوشش کرے ، کہ ادب کو صرف اپنے ذاتی احساسات اور ذاتی رد عمل کے اظہار کے لئے ہی برتے ، تو ظاہر ہے ، کہ اس سے اس کی تخلیق میں ایک سکڑن اور چھوٹاپن پیدا ہوجائیگا ، اور اس‌لئے تجرباتی (Tentative) طور پر یہ مفروضہ شاید صحیح ہوگا ، کہ جس حد تک ادب میں داخلی اور خارجی عناصر کے درمیان توازن اور ہم آہنگی ہوگی ، اسی حد تک اس کا دائرۂ عمل وسیع ہوگا اور وہ قابل وقعت سمجھا جائیگا - ڈرامائی شاعری میں اس امتزاج کی

اچھی مثال مل سکتی ہے ۔ اسی طرح ایک غنائی نظم میں بھی تین اجزاء کی موجودگی ضروری ہے ، یعنی مقرر (Narrator) ، صورت حال (Situation) اور انداز نظر (Attitude)، جس میں احساسات اور عقیدے ، دونوں شامل ہیں ۔ اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے، کہ خالص غنائی شاعری میں بھی کوئی خاص صورت حال ، جذبات کی گرہیں کھولنے اور انھیں سامنے لانے کی ذمہ‌دار ہوتی ہے ۔ لیکن غنائی شاعری اور خاص طور پر غزل میں ، شاعر اور اس کے ارد گرد خارجی زندگی کے مابین ، اندرونی رابطوں کو متعین کرنے کے لئے بہت سے پردوں کو اٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے ، اور جذباتی وحدت کو محکم طور پر ثابت کرنے کے لئے لاشعوری عمل کے متعلق معلومات جمع کرنا ضروری ہوتا ہے ۔ لاشعور کے عمل کے متعلق ابھی ہمارا علم زیادہ تر قیاسی (Speculative) یا تمثیلی (Analogical) ہے ۔ اس تمثیلی علم کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ کہنا زیادہ غلط نہ ہوگا، کہ شاعر یا ادیب کا ادراک وہ مقناطیسی محور یا نقطہ ہے، جو خارج سے حاصل‌شدہ مواد کو بغیر کسی کوشش یا ارادے کے اپنی جانب کھینچتا ہے ۔ اور اس میں شخصیت کا آب و رنگ بھر کر اسے اور نمایاں کرتا ہے ، داخلی اور خارجی عناصر کی اس آمیزش ہی سے ادبی کارنامے عام انسانوں کی زندگی میں ایک موثر قوت کا درجہ حاصل کرتے ہیں ، اسی کے ذریعہ ادب کا مطالعہ ، انسان کے ادراک اور قوت تفہیم کی توسیع کرتا ہے، اسی کے ذریعے مشاہدہ (Perception) اور احساس کے پیمانوں میں تزکیہ اور نکھار پیدا ہوتا ہے ، اور اسی کے ذریعہ حقیقت کو ذہنی طور پر بدلنے اور اس طرح اس سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے ۔

قطع نظر اس کے کہ عظیم ادب ، انفرادی احساسات کی تہذیب و تربیت میں بڑا کام دیتا ہے ، ایسا ادب غیر شعوری طور پر اجتماعی مقصد کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے ، یعنی مختلف‌النوع دلچسپیوں اور مفاد رکھنے والے افراد کے درمیان رابطہ و اتحاد قائم کرنے کے لئے ۔ اس لئے کہ ایسے ادب کا ایک مقصد یہ بھی ہوتا ہے ، کہ وہ وسیع ترین دلچسپیوں کو ترقی دے ۔ ایسا ادب خاندان ، فرقے اور قوم کی تنگ وفاداریوں (Loyalties) کی نفی کرتا ، اور انسانوں کے درمیان گہرے اور استوار رشتے قائم کرتا ہے ۔ ٹالسٹائے نے آرٹ پر اپنے مضمون میں ، جس پر سرسری بحث گذر چکی ہے ، ادب کے متعدی پن (Infectiousness) پر زور دیا ہے ۔ یعنی یہ کہ ادیب یا شاعر پڑھنے والے کو بھی اسی جذبے اور کیفیت سے سرشار کردے ، جس میں خود اس کی اپنی شخصیت ڈوبی

ہوئی ہے - اس کے ساتھ ہی ٹالسٹائے، عیسائیت کے راستے سے باہمی انسانی یگانگ
کے تصور کا بھی پرچار کرتا ہے، اور ادب کے اس تصور کو عملی جامہ پہنانے کا جز
کرتا ہے۔ ٹالسٹائے کے اس مذہبی میلان سے اتفاق کرنا ضروری نہیں - لیکن اس م
شک نہیں، کہ بنیادی انسانی جذبات، جیسے محبت، نفرت، دوستی، رواداری اور ایث
میں، سب انسان یکساں طور پر شریک ہوتے ہیں - اور ایسے تصورات جیسے خود ضبطی
(Self-Discipline) انفرادی آزادی کا احساس، اجتماعیت کی طرف میلان، اور انسان ک
قدر و منزلت کا شعور، تمام انسانوں کے لئے اپنے اندر کشش رکھتے ہیں - اور
جغرافیائی پابندیوں سے بےنیاز ہیں - دنیا کے بڑے ادب میں، چاہے وہ ہومر کی تخلی
ہو، تلسی داس کی، گوئٹے، ٹیگور یا اقبال کی، ہمیں ان تمام عناصر کی موجودگی
احساس ہوتا ہے - اور اس لئے ایسا ادب مختلف پڑھنے والوں کو ایک مرکز پر متحد کرسک
ہے - یہی ٹالسٹائے کا غالباً منشاء ہے - بڑے ادیب اور شاعر یا دیرپا ادب کے سلسلے م
ہم‌نسلی یا قومی عصبیت کا تصور نہیں کرسکتے، کیونکہ ادب تو تمام انسانوں کے لئے تخلی
کیا جاتا ہے - ہنگامی ادب میں مخصوص عقائد یا نظریوں کا بیان گرمئی بزم کا سبب
بن سکتا ہے، ادب کے ذریعے ایک مخصوص گروہ کو تاریخ کے ایک خاص نقطے پ
بیدار کرنے کا کام بھی لیا گیا ہے - ادب کی ہم عصریت (Contemporaneity) سے انک
ممکن نہیں - اس سے لازمی طور پر تنگی کا غالب آجانا ضروری نہیں، بلکہ حال کی استوا
حقیقتوں سے اس کا پیوند، اس میں تازہ لہو کی گردش کا سبب بنتا ہے - البتہ اگ
ہم‌عصریت میں ابدیت (Enternity) کے عناصر بھی شامل ہوجائیں، تو اس سے اچھے ادب
کی بقا کی ضمانت پوری طرح ممکن ہے - یہاں یہ جتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے، ک
عام طور پر انقلابی ادوار، بڑے ادب کی تخلیق کے لئے سازگار نہیں ہوتے، کیونکہ ایسے
ادوار میں ہنگامی جذبات اور مقبول عام خیالات، اہم اور اٹل حقیقتیں معلوم ہوتے ہیں،
امتداد وقت کا اثر چھان بین (Valuation) کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے - لیکن اس عا
کلیے میں مستثنیات بھی ملیں گے - بڑا فن‌کار وقتی مسائل سے دست و گریبان ہونے کے
باوجود ان سے ماورا ہوجاتا ہے، اور دراصل یہی حصہ اس دور کے ختم ہوجانے کے
بعد باقی رہتا ہے - اقبال کی نظمیں «شکوہ» اور «جواب شکوہ» غالباً کچھ عرصہ گذرنے
پربھلا دی جائینگی، لیکن ان کی دوسری نظمیں مثلاً «ذوق و شوق» «لینن خدا کے حضور
میں» «زمانہ» «تنہائی» اور «ستارے» وغیرہ ہمیشہ زندہ رہینگی -

نہ صرف المیہ (Tragedy) میں، بلکہ عظیم ادب میں عام طور پر بھی ہمیں بلند حوصلگی اور مزاح کا عنصر ملتا ہے - اور ان دونوں کا تقاضا ہے کہ ہم زندگی کو ضبط و سکون اور دلجمعی اور رواداری کے ساتھ دیکھنے کا حوصلہ اور صلاحیت اپنے اندر پیدا کرسکیں - المیہ میں بلند حوصلگی کا مظاہرہ مخالف قوتوں کے خلاف نبردآزمائی کی شکل میں ملتا ہے - انسان کا استقلال اور پامردی، اس کا عزم اور ظرف، اس کی قوت مقاومت اور قوت برداشت، غیرشخصی عناصر کی سفاکی اور بےرحمی کے خلاف اپنے آپ کو نمایاں کرکے انسانی خودی کا اثبات کرتی ہے - لیکن عظیم ادب میں عام طور پر بھی ہمیں یہ حوصلہ اور امنگ ملتی ہے - انسانی تخلیق کا عمل زندگی کے زہر کو امرت بناکر پی جانے کا عمل ہے - یہ اسے اس طرح متھتا ہے، کہ اس سے نئی حیات کے سوتے ابل پڑیں - فن کار تلخیوں، برائیوں اور ناانصافیوں پر پردہ نہیں ڈالتا، لیکن انہیں نمایاں کرنے کے باوجود ان سے شکست کھانا بھی گوارا نہیں کرتا - المیہ کے بارے میں کہا گیا ہے، کہ اس میں شکست و ریخت اور ناکامی کے باوجود ہم ایک نئی زندگی کا تاثر حاصل کرتے ہیں - یہی بات پورے ادب کے بارے میں بھی صحیح ہے - احساس مزاح کا تقاضا ہے کہ زندگی کی ناہمواریوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کیا جائے - مزاح دراصل ایک ذہنی انداز فکر ہے، جو اشیاء کو ان کے اصلی رنگ روپ میں دیکھنے کے باوجود ان کی نفی یا مذمت نہیں کرتا - بلکہ ایک ہمہ گیر (Inclusive) نظریہ کی روشنی میں ان کے تناقضات کو قبول کرلیتا ہے - ایسے ادبی کارناموں میں بھی، جو خاص طور پر مزاحیہ یا المیہ کارنامے نہیں ہیں، ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ رحمت اور سعادت (Grace) کا وجدان بالآخر ناامیدی اور مردم بیزاری کے وجدان پر غالب آگیا ہے - جن کارناموں میں ہمیں بظاہر ناامیدی اور مردم بیزاری کا غلبہ نظر آتا ہے، جیسے والٹیر (Voltaire)، سوئفٹ (Swift) اور سودا وغیرہ کے یہاں، وہاں اس کا سرچشمہ ایک نوع کی حقیقت نگاری اور اپنے آئیڈیل سے وابستگی میں ڈھونڈا جاسکتا ہے - لیکن ایسے فن کار اس منزل تک نہیں پہنچ پاتے، جہاں مرحمت کے سائے پڑتے ہیں - اس قسم کا وجدان ہمیں اسپنسر (Spenser)، شیکسپیئر، غالب اور ٹالسٹائے جیسے عظیم فن کاروں کے یہاں ملتا ہے - اسے خاص طور پر مذہبی وجدان سمجھنا صحیح نہیں، اگر مذہب کو مخصوص عقیدوں اور کرامات کا مجموعہ قرار دیا جائے - لیکن اگر مذہب سے مراد انسان کے بنیادی روحانی محرکات کا نظام ہے، تو یقیناً شاعری اور مذہب میں بہت سی قدریں مشترک ہیں - فرق صرف

اس قدر ہے کہ مذہب براہ راست عقیدے سے چل کر اس وجدان تک پہنچتا ہے - شاعری اور ادب میں حقیقت کو برہنہ دیکھنے اور اس کے خوب و زشت کو اپنے اعصاب پر محسوس کرنے کے باوجود پایان کار فن کار اپنی کائنات میں نا امیدی اور مردم بیزاری کے پس منظر سے اس رویائے مرحمت و سعادت کو ابھرتے ہوئے محسوس کرسکتا ہے اور اسے پڑھنے والوں تک منتقل کرسکتا ہے - اس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ہر بڑے فنی کارنامے میں، خواہ وہ کسی عہد سے متعلق ہو، بعض بنیادی انسانی قدریں پائی جاتی ہیں، جیسے محبت، عزم، رواداری، اپنے آدرش سے وفاداری، اور زندگی کے تضاد کو خوف و ہراس، اور بدباطنی و انقباض قلب کے بغیر قبول کرنا، اور اس سے زندگی کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے تقویت اور تسکین حاصل کرنا۔

یہاں ایک اور دلچسپ مسئلے کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ فن کار کے بارے میں جو ذاتی اطلاع ہمیں حاصل ہے، اس کی بناء پر یہ ممکن ہے، کہ اس کے ذاتی معتقدات ہمیں قابل قبول نہ معلوم ہوں ۔ ہوسکتا ہے، کہ عملی زندگی میں ہم فنکار کو رواداری، حلم، کشادہ قلبی، اور مرحمت کے جذبات سے دور پائیں۔ ایسی صورت میں ہمیں قدروں کے تعین میں کس معیار کو کام میں لانا چاہئے؟ اور کیا فن کار اور فنی کارنامے کی قدروں کے مابین تضاد کی صورت میں ہم فنی کارنامے کو مسترد کردینگے؟ اس کا جواب یقیناً نفی میں دینا ہوگا۔ ایسا تضاد لازمی نہیں، امکانی ضرور ہے، اور ایسے تضاد کی موجودگی میں ہمارا یقین فنی کارنامے کی قدروں کے وجود میں متزلزل نہ ہونا چاہئے - اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات قدروں کا غیر شعوری انعکاس اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ قدریں زیادہ گہرے طور پر شاعر یا ادیب کی شخصیت میں پیوست ہوچکی ہیں۔ اس کی عملی صلاحیتیں، تخیل اور واہمے کی دنیا میں مستقل طور پر رہنے کی وجہ سے کمزور پڑجاتی ہیں اور جن قدروں کا انعکاس ہم اس کے کارنامے میں دیکھتے ہیں، انہیں اس کی عملی زندگی میں کارفرما نہیں پاتے ۔ لیکن ظاہر ہے، کہ ہماری اصل دلچسپی شخص میں نہیں ہے، بلکہ تکمیل یافتہ فنی کارنامے میں، اور اس میں جن قدروں کی طرف اشارہ ملتا ہے، وہی معیار اور آدرش ٹھیرائی جاسکتی ہیں۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ بھی ہے، کہ واقعی بڑے فن کاروں کے یہاں نجی زندگی اور ذاتی عقیدوں اور ان قدروں کے درمیان، جو فنی کارنامے میں منتقل کی گئی ہیں، بُعد ذرا کم ہی ملتا ہے، یعنی اگر ان کے نجی حالات کا بغور مطالعہ کیا جائے، تو چاہے ان میں تواتر کے ساتھ مطابقت اور ہم آہنگی

نہ نظر آئے لیکن ان کی زندگی کے روشن لمحوں میں ان قدروں کا انعکاس دیکھ لینا مشکل نہیں۔ ان ہی روشن لمحوں کی تجلیاں ہمیں ان کے کارناموں میں ملتی ہیں۔ دوم اور سوم درجے کے فن کاروں کے یہاں یہ تضاد بہت بڑھا ہوا نظر آتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی خیال یا عقیدہ، خون میں حل ہوگیا ہے، تو اس کی جلوہ گری ادب اور زندگی دونوں میں نظر آئیگی، گو ادب اور زندگی میں سخت گیر مطابقت ہمیشہ ضروری نہیں۔ مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عظیم ادب کا مقصد زندگی میں مرکزیت (Centrality) اور شیرازہ بندی (Integration) کی جستجو ہے۔ انسان کو خلاصۂ کائنات جن معنوں میں کہا گیا ہے اس کا مفہوم یہی ہے کہ دیگر ذی روح مخلوقات کے مقابلے میں انسان اس کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے ذہن اور تخیل کو اشیاء کے سامنے سرنگوں کرنے کی بجاے ان کا نقش خارجی حقیقت پر ثبت کرسکے۔ انسان اس پوری کائنات میں محصور بھی ہے اور اس سے ماورا بھی ہوسکتا ہے۔ عملی طور پر وہ دکھ، ناانصافی، بد نظمی اور نراج کو دور کرنا چاہتا ہے، اور ایک بہتر معاشرہ کی تخلیق اور وجود جس میں زیادہ سے زیادہ انسان اپنے جائز حقوق کو پاسکیں، اس کا مطمح نظر ہے۔ ذہنی اور تخیلی سطح پر وہ پوری زندگی کے پُر اسرار تنوع، تضاد اور پیچیدگی کو سمجھنا چاہتا ہے۔ عظیم ادب میں ہمیں اس کا جواب براہ راست طور پر نہیں ملتا، بلکہ اشارتی انداز میں۔ (Cattulus) کے نغمے، سعدی کی دلفریب کہانیاں، شیکسپیئر کے کرداروں کی خود کلامی، ملٹن اور گوئٹے کا شیطان اور فاؤسٹ، اور غالب کا تشکک، سب اسی راز سر بستہ کو سلجھانے کی اعلی ترین کوششیں ہیں۔ عظیم ادب ہمیں حقیقت کی جو سوجھبوجھ عطا کرتا ہے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کی جو صلاحیت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے در اصل ذہنی اندازہاے فکر کو ابھارنے کے ذریعے سے۔ اس کے نتیجۂ بعید کے طور پر ہم عمل کے میدان کی طرف بڑھ سکتے ہیں، جیسے علم اور معرفت کے اور دوسرے میدانوں میں۔ جرمن فلسفی کانٹ (Kant) نے ادب کے بارے میں جو اصطلاح استعمال کی ہے، یعنی (Pur Posiveness Without Purpose)۔ اس کا مفہوم یہی ہے۔ عظیم ادب میں ہمیں بیک وقت مسرت اور بصیرت کا سامان ملتا ہے۔ اس بصیرت کو ہم اپنے میلان کے مطابق حقیقت کو بدلنے کے لئے استعمال کرسکتے ہیں۔ اس طرح ہمیں اس کے مطالعہ سے اپنے بلندترین آدرش اور اصول میں یقین کے لئے ایک نئی بنیاد مل جاتی ہے، اس میں اچھائی کا ایک نظریہ ملتا ہے، انسانی فطرت پر مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی جاتی

ہے ، خیر اور شر کی کشمکش کے باوجود ہم ایک اثباتی نصب العین کی طرف بڑھ سکتے ہیں ، ذاتی اور نجی جذبات و احساسات کو پوری انسانیت کے دکھ درد اور خوشیوں کے پس منظر میں دیکھنے سے ذاتی نقطۂ نظر کی محدودیت ہم پر ظاہر ہوجاتی ہے ، ہم زندگی کے تناقضات پر لب آسا مسکراسکتے ہیں ، کیونکہ ان کی تہ میں ہماری نظریں ایک توازن ایک مرکزیت ، اور ایک استقلال کو ڈھونڈ نکالتی ہیں ۔ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عظیم ادب ہمیں خودی کی تنگنائے سے باہر نکال کر غیرخود کی وسیع شاہراہ پر ڈال دیتا ہے ۔ اور اس کے مطالعہ کے بعد ہم زندگی کی اونچ نیچ ، اس کی بلندیوں اور پہنائیوں ، اس کے خوب و زشت کو ایک نئی اور شفاف قوت مشاہدہ اور بصیرت کے ساتھ دیکھنے کے قابل ہوجاتے ہیں ۔ یہی اس کے مطالعے کا جواز اور انعام ہے ۔

سامانی عہد کا نثری ترجمۂ کلیلہ و دمنہ

(غایبانہ تحقیقی مطالعہ)

از

جناب راج انیل پرشاد جلیل

ابتدائی فارسی ادب امتدادِ زمانہ کے سبب سے جن عظیم علمی و ادبی نقصانات سے دوچار ہوا ، اُن میں مشہور حکایاتی سلسلہ « کلیلہ و دمنہ » کی ایک کڑی یعنی رودکی کی مثنوی « کلیلہ و دمنہ » کو خاص اہمیت حاصل ہے ۔ اس شعری تخلیق کے « باقیات الصالحات » تو دریافت ہوئے ہیں[1] مگر افسوس ہے کہ اس مثنوی کے اصل ماخذ یعنی اسی سامانی عہد میں کئے ہوئے اولین منثور فارسی ترجمۂ کلیلہ و دمنہ کا نام و نشان تک آج تاریخوں میں نہیں ملتا ۔ اب تک اس نثری ترجمہ کے تعلق سے ادبی تاریخوں میں جو تصریحات دریافت ہوئی ہیں ان کی بنا پر یہ رائے قایم کی جاسکتی ہے کہ یہ ایک عمدہ ادبی کارنامہ تھا ، اور اس کی اہمیت و امتیاز کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ رودکی نے اپنی طویل مثنوی کے لیے اسی ترجمہ سے استفادہ کیا ۔

اس ترجمہ اور رودکی کے منظومہ کا اولین راوی ابومنصوری مصنف « شاہ نامۂ منثور » بہ مشکل دو چار فقروں میں اس کا ذکر کرتا ہے اور پھر مابعد کے عہد کے ادبی راوی بھی اس کے محض سرسری سے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں ۔ یہ یقین کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے کہ فردوسی کے زمانے تک یہ ترجمہ ضرور کتابی صورت میں موجود تھا ؛ لہذا اُس وقت تک دست‌برد زمانہ کے تصرفات کا اندیشہ نہیں کیا جاسکتا ، غالباً ان مورخوں نے دیکھا تھا کہ ان کے زمانہ میں ان سنسکرت الاصل منثور و منظوم حکایات کو لوگ فارسی دنیا کے طول و عرض میں خاصے ذوق و شوق کے ساتھ پڑھتے تھے ، اس لیے انہوں نے اس منثور فارسی ترجمہ اور اس سے ماخوذ رودکی کی مثنوی « کلیلہ و دمنہ » کا ذکر اختصار کے ساتھ کردیا ۔

---

۱ سعید نفیسی : « احوال و اشعار رودکی » ج ۳ سنہ ۱۳۱۹ باب چہارم : « ابیات پراگندہ از مثنوی بحر رمل منظومۂ کلیلہ و دمنہ » ص ۱۰۷۶ تا ۱۰۹۵ ۔ ج ۲ سنہ ۱۳۱۰ میں « منظومۂ کلیلہ و دمنہ » کے زیر عنوان مختلف پہلوؤں پر (ص ۵۸۳ تا ۵۹۲) بحث کی گئی ہے ۔

زیر بحث ترجمۂ «کلیلہ و دمنہ» کے اقتباسات ھی اگر متحقق ھوجاتے تو نثرِ فارسی کے آغاز کی تاریخ متعین کرنے اور اس کی ابتدائی لغوی اور ادبی ھئیت و شکل کو سمجھنے میں زبردست مدد ملتی ۔ ابو منصوری کا «منثور شاہ نامہ» (تالیف ۳۴۶ ھ) فارسی زبان کے نثری ادب کا نقطۂ آغاز[†] مانا گیا ھے چنانچہ منثور ادب کے ناقد محمد تقی بہار نے اسے اپنی تنقید کی ترتیب میں سرِ فہرست رکھا[۲]، اور اس بنا پر کہ فارسی کے اولین نثرنگار ابوالمنصور نے زیر بحث ترجمہ کا ذکر کیا ھے، یہ امر لایق تسلیم ھوجاتا ھے کہ یہ ترجمہ منثور شاھنامہ اور بلعمی کے ترجمۂ «تاریخ طبری» (تالیف ۳۵۲ ھ) سے قبل کیا گیا تھا، اور اس طرح یہ گم گشتہ ترجمہ بجائے «شاہ نامۂ منصوری» کے نثر فارسی کا اولین نمونہ قرار پاتا[‡] ۔

تحقیق شدہ اور دریافت طلب اُمور: کلیہ و دمنہ کے سلسلہ کے اس اولین منثور فارسی ترجمہ سے اس طرح بالکلیہ غایبانہ طور پر متعارف ھونے کے بعد اب ھمیں اس سے متعلق اطلاعات کے اوراق پریشاں مجتمع کرنے چاھییں تاکہ یہ معلوم ھوسکے کہ: اس ترجمہ کا محرک اور سرپرست کون تھا، ترجمہ کے اسباب کیا تھے، مترجم کون تھا، کس زمانہ میں یہ ترجمہ کیا گیا، آیا یہ رودکی کے منظومہ کلیلہ و دمنہ کا ماخذ تھا، کیا یہ ایک مکمل ترجمہ تھا، آیا اس نے کچھ شہرت و مقبولیت بھی حاصل کی، اور کیونکر یہ تلف ھوا ۔ ان امور کا ھم نے غایر مطالعہ کیا ھے ۔ لیکن افسوس ھے کہ کئی اھم پہلووں پر وثوق اور قطعیت سے کچھ کہنا مشکل ھے کیوں کہ اس ترجمہ کے تمام قدیم تذکرہ نگار کم و بیش خاموش ھیں، چنانچہ علاوہ ان کے کہ ان میں سے کئی کے متعلق کچھ نہ کچھ انکشافات ضرور ھوئے ھیں، یکساں طور پر اھم وہ نکات بھی ھیں جو بالکل تاریکی میں ھیں اور اس کی وجہ بھی راویوں کا سکوت ھے ۔ تحقیق طلب نکات میں سب سے اھم مترجم کا نام ھے ۔ ایک اور دریافت طلب بات یہ ھے کہ آیا اس ترجمہ کا

---

۲ ــ ملک الشعرا میرزا محمد تقی بہار: «سبک شناسی» ج ۲ ۔

† اس سے قبل کی فارسی نثر کی ایک کتاب فقۂ حنفی پر مل گئی ھے جس کا مصنف حکیم ابوالقاسم متوفی ۳۴۲ ھ ھے ۔ دکتر مھدی بیانی نے اس کی تالیف ۳۲۰ ھجری کے قریب بتائی ھے، گویا ابوالمنصور کے شاہ نامے سے ۲۶ سال قبل (دیکھئے ارمغان علمی ص ۲۲۸) ۔ ادارہ ۔

‡ یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ابوریحان بیرونی (وفات ۴۴۰ ھ) نے «آثار الباقیہ» میں بہآفرید پسر ماہ فروردین کی ایک فارسی مذھبی تالیف کا ذکر کیا ھے جس کی تدوین ۱۳۲ھ سے قبل ھوئی، کیونکہ بہآفرید اسی سال ابو مسلم خراسانی کے ھاتھوں قتل ھوا تھا ۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر عباس اقبال کا مضمون بعنوان «قدیم ترین آثار مفقودۂ نثر فارسی» مجلہ شرق شمارہ اول سال ۱۳۰۹ دیکھنا چاھئے ۔ نیز دیکھئے مجلۂ آرمان سال ۱۳۰۹ و ارمغان علمی ص ۲۲۱ بعد ۔ ادارہ

کا کوئی انتخاب یا اقتباس کسی جگہ متحقق ہوا ہے، اور اس کا جواب بھی نفو
میں ہے -

اس ترجمہ کے راوی : جیسا کہ ابتداً عرض کیا جاچکا ہے ، مصنف « شاہ نامہ
منثور » ہمارے زیر مطالعہ ترجمہ کا قدیم ترین بلکہ کم و بیش معاصر راوی ہے ،
لیکن اگر رودکی کی مثنوی آج موجود ہوتی یا کم‌ازکم اس کا ابتدائی حصہ جس میں
شاعر نے اپنے ماخذ اور سرپرست وغیرہ کا حال نظم کیا ہوگا ، باقی رہتا تو وہی اس ترجمہ
کا قدیم ترین راوی قرار پاتا اور اس سے متعلق کئی عقدے اس کی مدد سے حل کر لیے
جاتے - رودکی کے منظومہ کا قدیم ترین ماخذ اسدی کی « لغات‌الفرس » ہے جس میں
اس مثنوی کے سولہ اشعار دریافت ہوئے ہیں - اس مثنوی کے دیگر اہم منابع میں کتاب
« تحفة الملوک » اور « فرہنگ جہانگیری » وغیرہ شامل ہیں - اسدی سے لے کر بعد کے تمام
ناقلوں میں سے کسی کے بھی یہاں رودکی کے ماخذ منثور ترجمہ کا حال نہیں پایا گیا
کیوں کہ ان میں رودکی کے اشعار ، الفاظ کے معانی و استعمال اور مختلف مطالب کی
تشریح کے لیے دیگر اساتذہ کے اشعار کے ساتھ بطور حوالہ و استناد نقل کیے گئے ہیں
منظومۂ رودکی کے ان مآخذ سے قطع نظر وہ راوی جنہوں نے زیر تحقیق نثری ترجمہ کلیلہ
دمنہ اور رودکی کی مثنوی کا ذکر کیا ہے فردوسی اور حاجی خلیفہ ہیں - ثعالبی نے اپنے
تذکرہ میں صرف « مثنوی رودکی » کا ہی ذکر کیا ہے :

> « ولم یزل الکتاب مخذونا عند ملوک الفرس حتی نقله ابن المقفع الی العربیه و
> الرودکی بامرالامیر نصر بن احمد الی الشعر فارسیه » یعنی : « این کتاب
> پیوسته نزد پادشاہانِ ایران مخزون بماند تا این که ابن المقفع آن را
> بتازی در آورد و رودکی بفرمانِ امیر نصر بن احمد بشعر پارسی در
> آورد »[۳] -

اس طرح اس ترجمہ سے متعلق ہمارے مآخذ تعداد میں بالکل محدو
ہیں ؛ یعنی : ابو منصور المعمری ، فردوسی اور حاجی خلیفہ - ان کے علاوہ خود ان کے بیانات سے
متعلق ادبی مورخین کی تصریحات بھی ہمارے لیے کہیں کہیں ماخذ کا کام دیتی ہیں
رودکی کے حالات میں استاد سعید نفیسی کی گراں قدر تحقیقی تصنیف اور اس کے توسط

۳ـــ ابو منصور ثعالبی ' « غرر اخبار ملوک الفرس و سیرہم » طبع پیرس ۱۸۴۰ ص ۶۳۳ . عربی عبارت اور
ترجمہ ماخوذ از : « رودکی » ج ۲ ص ۵۸۲ - ۵۸۴ -

سے دیگر علما کی آرا سے ہم نے خصوصیت سے استفادہ کیا ہے اور اس یوسف گم‌گشتہ کے خط و خال کی غایبانہ نقاشی کرنے میں ان سے آب و رنگ کا کام لیا ہے ۔

ابو المنصور المعمری کی روایت: بلاشک و شبہ مصنف شاہ نامۂ منثور اس ترجمہ کا قدیم ترین اور پہلا راوی ہے ۔ عام طور پر برزویہ سے لے کر «کلیلہ و دمنۂ رودکی» تک کے تراجم کے تعلق سے فردوسی کی منظوم حکایت خاصی مشہور ہے اور علما نے خاص طور پر برزویہ کے گم شدہ ترجمہ کی مختلف گتھیاں سلجھانے کے لیے اسے سند قرار دیا ہے ۔ مگر ظاہر ہے کہ ابو منصوری کی روایت کی موجودگی میں اسے ہمادے زیر مطالعہ موضوع سے متعلق روایات میں اولیت حاصل نہیں ہوسکتی ۔ ابومنصوری فردوسی کے طویل منظوم «شاہ نامہ» سے قدیم‌تر منثور شاہ نامہ کا مصنف ہے جو خود فردوسی کا ماخذ[4] اور نثر فارسی کا اولین نمونہ قرار دیا گیا ہے؛ مگر اس کے باوصف اِس کی اہم روایت کو تمام علما اور محققوں نے فردوسی کے مقابل نظر انداز کردیاہے ۔ ابو منصوری کی روایت کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ خود فردوسی کی مشہور تر روایت کا واحد تحریری ماخذ ہونے کے باوجود یہ اُس سے خاصی مختلف واقع ہوئی‌ہے ۔ سر راس نے تو ایک موقع پر ترجیحاً یہاں تک لکھ دیا ہے کہ فردوسی کا بیان رودکی کے «منظومۂ کلیلہ و دمنہ» کے تعلق سے قدیم ترین روایت کی حیثیت رکھتا ہے[5]:

> «درین موقع اشارتی از شہنامۂ فردوسی را ذکر می کنم کہ ظاہراً قدیم ترین اشاراتست باثر گم شدۂ رودکی» ۔

ابو المنصوری کی «مقدمہ شاہ نامۂ منثور» کی عبارت[6] یہ ہے:

> «پس امیر سعید نصر بن احمد این سخن بشنید، خوش آمدش؛ دستورِ خویش خواجۂ بلعمی را برآن داشت تا از زبانِ تازی بزبانِ فارسی برگردانید، تا این نامہ بدست مردمان اندر افتاد و ہر کسی دست بدو اندر زدند. و رودکی را فرمود تا بنظم آورد و کلیلہ و دمنہ اندر زبانِ خرد و بزرگ افتادہ و نام او بدین زندہ گشت و این نامہ ازو یادگاری بماند».

۴ــ میرزا محمد خان قزوینی: مقالہ «مقدمۂ قدیم شاہ نامہ» مشمولہ «بیست مقالہ» ج ۲ سنہ ۱۳۱۳ ۔ قزوینی نے بعنوان: «قراینی کہ این مقدمۂ قدیم شاہنامۂ فردوسی، مقدمۂ شاہ نامۂ ابو منصوری است» ص ۱۴ ۔ اس تعلق سے ٹھوس دلائل پیش کیے ہیں اور اس امر کی مکمل تحقیق کی ہے ۔

5—E. D. Ross on " Rudaki and Pseudo - Rudaki ". JRAS Oct. 1924, pp. 609-644; As Translated by Said Nafisi in his " Rudaki " Vol. III P. 919.

۶ــ ابو المنصور المعمری: مقدمۂ شاہ نامہ ۔ منقول از «بیست مقالہ» ج ۲ ص ۲۲، ۲۳ ۔

اس روایت سے جن امور پر روشنی پڑتی ہے وہ یہ ہیں :

(۱) امیر نصر نے اپنے وزیر بلعمی کے توسط سے ابن المقفع کے ترجمہ کو فارسی نثر میں منتقل کرایا، گویا خود امیر موصوف سرپرست تھا۔

(۲) اس ترجمہ کی تحریک چند مفید مقاصد نے کی† ۔

(۳) اس منثور ترجمہ نے (اور اس سے ماخوذ رودکی کی «کلیلہ و دمنہ» نے بھی) خاصی مقبولیت حاصل کی ۔

ان بیانات کی تصدیق بعد کی روایات سے ہوجاتی ہے ۔ لیکن اس بیان میں بعض اہم باتوں کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا مثلاً مترجم کون تھا اور یہ ترجمہ کب ہوا؟ ہر چند کہ اس میں جن امور کا ذکر کیا گیا ہے اس پر ابو منصوری نے شرح وبسط سے کچھ نہیں لکھا، تاہم اس کے بیان سے جس قدر بھی علم ہوتا ہے وہ یقیناً غنیمت اور اہم ہے ۔

فردوسی کا بیان: فردوسی پُرلطف انداز میں برزویہ کی طویل داستانِ سفرِ ہند دہرانے کے بعد ابن المقفع کے ترجمہ کا بالواسطہ اور محض اجمالاً ذکر کرتے ہوئے کہ ع ۔ کلیلہ بتازی شد از پہلوی،
دریافت طلب فارسی ترجمہ اور منظومۂ رودکی کا حال اِس طرح پیش کرتا ہے[۷] :

«بتازی همی بود تا گاهِ نصر — بدان گه که شد بر جهان شاهِ عصر
گران مایه بوالفضل دستور او — که اندر سخن بود گنجور او
بفرمود تا پارسی و دری — بگفتند و کوتاه شد داوری
ازآن پس چو بشنید رائ آمدش — برو بر خرد رهنمای آمدش
همی خواستی آشکار و نهان — کزو یادگاری بود در جهان
گزارنده‌ای پیش بشناندند — همه نامه بر رودکی خواندند
بپیوست گویا پراگنده را — بسفت این چنین درِ آگنده را»

اس روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رودکی کو « کلیلہ و دمنۂ ابن مقفع » کا متن نہیں بلکہ اس کے ترجمہ کا مضمون سنایا جاتا تھا تاکہ نابینا شاعر کے لیے تفہیم اور پھر نظم موزوں

---

†۔۔ «وجہ تحریک» کے عنوان سے اس کی تفصیل آگے پیش کی گئی ہے ۔

۷۔۔ فردوسی : شهنامه ۔ تصحیح سعید نفیسی ج ۸ سنه ۱۹۳۵ «گفتار اندر آوردن برزوی کلیله و دمنه را از هندوستان» (ص۲۴۹۷ تا ۲۵۰۷)

کرنا آسان رهتا - ایک اهم نکته جو ابو منصوری کی روایت سے متصادم هے یه هے که اس منثور ترجمه کے لیے امیر نصر نے نہیں بلکه اس کے عهد میں اس کے وزیر ابوالفضل نے ارشاد کیا تھا - فردوسی ان منثور و منظوم حکایات کے شهره و قبول کے بارے میں تو خاموش هے لیکن ابو المنصوری کے بتائے هوئے محرکات یا مقاصد میں سے ایک کی تصدیق کرتا هے،

کزو یادگاری بود در جهان -

کشف الظنون کا انکشاف : حاجی خلیفه کے یہاں چند نکات پر قدرے واضح اشاره ملتا هے اور اس سے کچھ نئی معلومات حاصل هوتی هیں :

«ابوالحسن نصر بن احمد سامانی یک تن از دانشمندانِ زمانِ خویش را فرمان داد که از تازی بپارسی آن را (کلیله و دمنه را) نقل کند و شاعر وی رودکی آن را بفارسیِ نیکو ترجمه کرد» [۸].

خیال هوتا هے که اس بیان میں که «رودکی آن را بفارسیِ نیکو ترجمه کرد» راوی کی مراد «آن را» سے «کلیله و دمنهٔ ابن مقفع» سے نہیں بلکه زیر تحقیق ترجمه سے هے، اور اس میں «ترجمه کرد» کا مطلب ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمه کرنے سے نہیں بلکه عربی سے فارسی میں جو ترجمه کرادیا گیا اس کو شعری قالب عطا کرنے سے هے، چنانچه سعید نفیسی نے «کشف الظنون» کی یه مترجمه عبارت نقل کرکے لکھا هے که «این گفته مویدِ گفتارِ فردوسیست» [۹]. جو بات اس نے وضاحت سے بیان کی هے وه یه هے که ترجمه کے لیے خود شاه نصر نے ارشاد کیا اور یه کسی فاضلِ وقت سے کرایا گیا -

سعید نفیسی کی رائے : فردوسی کے منقولهٔ بالا اور اس سے عین قبل کے کچھ اشعار سے استناد کرتے هوئے سعید نفیسی لکھتے هیں :

«ازین اشعار پیداست که «کلیله و دمنه» را پیش از آن که رودکی نظم کند بفرمانِ بلعمی وزیر بنثرِ فارسی ترجمه کرده بودند پس از آن رودکی را بنظم آن از روی آن ترجمهٔ پارسی مامور کرده است و رودکی

---

۸ ــ حاج خلفه : «کشف الظنون» ج ۲ ص ۳۳۰ - ترجمه ماخوذ از «رودکی» نفیسی جلد دوم ص ۵۸۵ - صاحب کشف الظنون سے کوئی ڈیڑھ سو سال قبل کلیله و دمنه کے سلسله کے مشهور مصنف ملا کاشفی نے بھی سامانی عهد کے ان منثور و منظوم «کلیله و دمنه» کی طرف اجمالاً اشاره کیا هے جس سے هم نے آگے استفاده کیا هے -

۹ ــ «رودکی» حوالهٔ بالا -

در زمانی بدین کار پرداخته که کور بوده است زیرا که آن ترجمه را
بروی می خوانده‌اند و او نظم می کرده است ـ »[10]

آگے چل‌کر سعید نفیسی نے پھر صراحت کی ھے :

«در زمان نصر بن احمد سامانی ابوالفضل بلعمی همت گماشت که این
کتاب را از ترجمهٔ تازی ابن مقفع بپارسی ترجمه کنند و ظاهراً نخست
آن را بنثر فارسی ترجمه کرده اند ـ »[11]

اس ترجمه کا محرک اور سرپرست : سامانی عهد اور بالخصوص نصر بن احمد اور بلعمی کا دور فارسی کے شعری اور نثری ادب کے ابتدائی عهد کا درخشاں دور رها ھے ـ اس ادب آفریں اور ادب پرور ماحول میں سرپرستی کی مسند پر دو هستیاں رونق افروز نظر آتی هیں ؛ علم و ادب کا دربار لگا ھے ، ادب دوست شاه نصر جلوه گر ھے اور اس کا بیدار مغز وزیر بلعمی بھی تشریف فرما ھے ـ تذکره نگار اور ادبی مورخ علمی قدر شناسی کا سہرا دونوں کے ھی سر باندھتے هیں اور دونوں کا نام ایک ساتھ لیتے هیں- ایسی صورت میں اس عهد کی علمی فتوحات کو وثوق و یقین کے ساتھ ان میں سے کسی ایک کا کارنامه قرار دینا خاصه مشکل ھے ـ

زیر بحث ترجمه کے سرپرست کا نام لینے میں بھی یہی مشکل در پیش ھے ـ بحالت موجوده نه تو معاصر عهد کی روایات موجود هیں اور نه ما بعد کے تذکروں میں وضاحت سے کام لیا گیا ھے ، اس لئے محض قرین قیاس باتوں پر کسی ایک کے حق میں فیصله کرنا مشکل ھے ـ یه بات قابل قبول معلوم ہوتی ھے که نصر اور بلعمی دونوں ھی کو اس زمانه کی علمی و ادبی ترقیوں کا سر پرست قرار دیا جائے ، چنانچه زیر مطالعه ترجمه کے محرک اور سرپرست کے تعلق سے بھی هم یہی صورت اختیار کرنی مناسب خیال کرتے هیں اور ان دونوں سے متعلق روایات پر اس غرض سے نظر ڈالتے هیں ـ

کیا وه امیر نصر تھا ؟ اس ترجمه کے اولین تذکره میں اس کی سرپرستی شاه نصر بن احمد کی طرف منسوب کی گئی ھے جس نے ابن مقفع کے ترجمه کو فارسی نثر میں منتقل کرانے کے لئے وزیر بلعمی سے ارشاد کیا :

« پس امیر سعید نصر بن احمد دستور خویش خواجهٔ بلعمی را برآن
داشت تا از زبان تازی بزبان فارسی برگردانید »

---

۱۰ « رودکی » جلد دوم ص ۵۸۴ ، ۵۸۵

۱۱ حواله بالا ص ۵۸۸

پھر کئی سو سال بعد حاجی خلیفہ اسی کی تصدیق کرتا ہے :

« نصر بن احمد سامانی یک تن از دانشمندان زمان خویش را فرمان داد
که از تازی بپارسی آن را نقل کند »

اور اس سے کچھ عرصہ قبل ملا حسین واعظ کاشفی نے بھی یہی روایت نقل کی :

« نصر بن احمد سامانی یکی از فضلای آن زمان را امر کرد تا آن نسخه
از زبان عربی بلغت فارسی نقل نموده »[۱۲]

دور جدید کے ادیب ڈاکٹر صفا نے بھی ابوالمنصوری سے استناد کرتے ہوئے اس ترجمہ کو « بفرمان نصر بن احمد سامانی »[۱۳] قرار دیا ہے ۔

یا ع « گران مایه بوالفضل دستور او » ۔ اس ترجمہ کی سرپرستی کے تعلق سے وزیر بلعمی کا نام سب سے پہلے فردوسی نے لیا اور چونکہ قدیم ایران کی ادبی، تہذیبی، علمی و ثقافتی تاریخ کا یہ معتبر اور مستند راوی قرار دیا گیا ہے اس لئے اس کی روایت پر آمنا و صدقنا کہا گیا ۔ فردوسی دعوی کرتا ہے کہ شاہ نصر کے دور میں وزیر ابو الفضل بلعمی نے عربی ترجمہ کو دری (آل سامان کی درباری زبان) اور فارسی زبانوں میں منتقل کرنے کو ارشاد کیا تھا :

بتازی همی بود تا گاه نصر الخ

امیر نصر کو سرپرست قرار دینے کے لیے جو روایات ملتی ہیں ان کو کسی نے لایق اعتنا نہیں خیال کیا ، لیکن فردوسی نے اس کے وزیر کا نام کیا لیا کہ تمام معاصر مورخین نے اسی کو دھرانا شروع کردیا ۔ علاوہ سعید نفیسی کے ہوشنگ مستوفی نے بھی فردوسی کے اشعار نقل کرتے ہوئے لکھا ہے :

« ازین اشعار می توان درک کرد که کلیله و دمنه نخست بفرمان بلعمی
وزیر بفارسی ترجمه شده[۱۴] » .

---

۱۲ ملا حسین واعظ کاشفی : « انوار سهیلی » مصححه کرنل اوسلی هرتفورڈ ۱۸۵۱ ء ص ۷

۱۳ دکتر ذبیح الله صفا : « تاریخ ادبیات در ایران » ج ۲ ص ۹۴۸ ۔

۱٤ هوشنگ مستوفی : «شعرای بزرگ ایران» سنه ۱۳۳۴ ص ۲۹ ۔ تفاوت رہ ملاحظه ہو کہ یہ اولاً «ترجمهٔ عربی این کتاب در زمان امیرنصر و بفرمان أو »(ص ۲۸) لکھ کر ابو منصوری کی روایت نقل کرتے ہیں، مگر پھر فردوسی کے اشعار نقل کرکے «بفرمان بلعمی وزیر» لکھ دیتے ہیں ۔

محض «شاہ نامۂ فردوسی» سے استفادہ و استناد کرتے ہوئے براکلمن[۱۵]، راس[۱۶]، حافظ شیرانی[۱۷] اور نیاز فتح پوری[۱۸] نے ایک ہی بات کہی ہے کہ فردوسی کے بموجب وزیر بلعمی کے حکم سے یہ ترجمہ کیا گیا ۔

امیر نصر اور وزیر بلعمی کی مشترک سرپرستی: جیسا کہ قبل ازیں کہا گیا ہے، امیر نصر اور وزیر بلعمی دونوں میں سے تنہا کسی کو اس ترجمہ کا سرپرست قرار دینا آسان نہیں ۔ نصر بن احمد کے حق میں فردوسی سے قدیم تر روایت «شاہ نامۂ منثور» کی موجود ہے جس کی تائید کاشفی اور حاج خلیفہ نے بھی کی ہے، لیکن اسے قطعی تسلیم کرنے میں محض اس وجہ سے تامل ہے کہ فردوسی نے اس کے وزیر کا نام لیا ہے ۔ رودکی کی «کلیلہ و دمنہ» کے سرپرست کے طور پر سعید نفیسی نے ان دونوں کا ذکر کیا ہے :

> « نصر بن احمد در مایۂ تشویق ابو الفضل بلعمی وزیرش، رودکی را بنظم این کتاب گماشت[۱۹]» .

یعنی وزیر بلعمی کے متوجہ کرنے پر امیر نصر نے رودکی کو مثنوی «کلیلہ و دمنہ» نظم کرنے پر مامور کیا ۔ کیا عجب جو اس نثری ترجمہ کے محرک و سرپرست بھی علی الترتیب یہ دونوں وزیر و امیر رہے ہوں!

وجہ تحریک: اس ترجمہ کے محرکات اور اسباب کیا تھے، یہ ہمیں منثور و منظوم شاہ ناموں سے بآسانی معلوم ہوجاتا ہے ۔ قبل ازیں ابو المنصوری کی روایت نقل کرتے ہوئے ہم اشارہ کرچکے ہیں کہ اس ترجمہ کی تحریک چند مفید مقاصد نے کی ۔ اس کی روایت سے جو کچھ مترشح ہوتا ہے وہ یہ ہے :

(۱) محرک کے پیش نظر یہ مقصد تھا کہ یہ دلچسپ اور نصیحت آمیز حکایات عوام کی زبان میں منتقل ہوکر قبول عام حاصل کریں اور لوگ ان کے پند و نصایح سے استفادہ کریں، چنانچہ یہ ترجمہ خاصہ مقبول ہوا،

15 Brockelmann's Kalila and Dimna" in Encycl. of Islam Vol. II, 1927. Sub-H : "Persian Prose and Verse Translatrions", P. 696.

16 Sir E, Denisons Ross. See : "Ocean Story" by C. H. Tawney ; Edited by N. M. Penzer, Vol. V 1924, P. XIII.

۱۷ حافظ محمود خاں شیرانی : «تنقید شعرالعجم» سنہ ۱۹۴۲، بعنوان «رودکی» ص ۱٦ ۔

۱۸ نیاز فتح پوری : مجلہ نگار، معلومات نمبر جنوری سنہ ۱۹۵۸ بعنوان «کلیلہ و دمنہ» ص ۱۵ ۔

۱۹ «رودکی» ج ۲ ص ۵۸۸ ۔

(۲) سرپرست کا مقصد تھا کہ اس کے عہد میں ایک یادگار ادبی خدمت انجام پائے ۔ موخرالذکر سبب کی تصدیق فردوسی بھی کرتا ھے : کزو یادگاری بود در جہان ۔

حق یہ ھے کہ ان ادبی کارناموں کے پس پشت علم دوستی ، ادب نوازی اور ھنر پروری کے وہ جذبات عالیہ کارفرما تھے جن سے محرک وزیر اور سرپرست امیر کے دل مملو تھے اور جن کی بدولت اس دور کو شعری اور نثری شہ‌پاروں سے امتیاز حاصل ھوا اگرچہ زمانے کی دست برد سے یہ منثور و منظوم ادب پوری طرح محفوظ نہ رہ سکے ۔

آگے اس سے بحث کی گئی ھے کہ یہ نثری ترجمہ ھی رودکی کی مثنوی کا براہ راست ماخذ تھا ۔ اس بنا پر ایک خیال یہ بھی پیدا ھوتا ھے کہ شاید یہ اس لیے کرایا گیا ھو کہ رودکی کو یہ سنایا جاتا اور وہ اس کے مضامین و مطالب کو سلک نظم میں پروتا جاتا ۔ اس ترجمہ کا مقصد یقیناً یہ نہیں تھا ۔ قراین سے ثابت ھے کہ اولاً یہ منثور ترجمہ کیا گیا، پھر نظم کا خیال پیدا ھوا اور چوں‌کہ رودکی نابینا تھا اس لیے اسی ترجمہ کے مضامین اسے پڑھ کر سنائے جاتے اور وہ انہیں زیور نظم سے آراستہ کرتا جاتا ۔ محض یہ بات کہ رودکی کو سنانے کے لیے یہ ترجمہ کرایا گیا ، صحیح نہیں ۔ یہ ایک باقاعدہ ، مکمل اور ضخیم ترجمہ تھا جو کسی فاضل نے کیا تھا اور جس نے کتابی صورت میں خاصی مقبولیت پائی ۔ حقیقت یہ ھے کہ اس ترجمہ کے اسباب وھی ھیں جو اوپر بیان کیے جاچکے ھیں ۔

مترجم کون تھا ؟

زیر مطالعہ ترجمہ کے سلسلہ میں اربتھ ناٹ[۲۰] کا بیان خاص اھمیت کا حامل ھوتا اگر وہ اپنے ماخذ کی صراحت کردیتا ۔ وہ لکھتا ھے : « سامانیوں کے زمانے میں مشہور شاعر رودکی نے بید پائے کا فارسی نظم میں ترجمہ کیا اور وزیر بلعمی نے نثر میں»۔ اس کا یہ بیان نقل کرتے ھوئے ڈاکٹر زور نے بڑا مناسب تبصرہ کیا ھے : « جس طرح پہلے بھی ھم نے ذکر کیا ھے اربتھ ناٹ اپنے بیانات کا حوالہ نہیں دیتا ، چنانچہ اس کے اس بیان کی بھی کہ بلعمی نے بید پائے کا فارسی نثر میں ترجمہ کیا ، کہیں تصدیق نہیں ھوتی ؛ معلوم نہیں کہ خود اس کو یہ خیال کہاں سے حاصل ھوا تھا[۲۱] ۔» اگر اربتھ ناٹ نے کسی قدیم

۲۰ Arbuthnot : "Persian Portraits", London 1887 P. 11.

۲۱ ڈاکٹر زور : بلعمی خاندان کی ادبی خدمات پر مقالہ مطبوعہ مجلہ عثمانیہ ج ۱ (۱) فروری ۱۹۲۷ ۔ « روح تنقید » ج ۲ میں یہ مقالہ شامل ھے ، ملاحظہ ھو ذیلی سرخی : « بلعمی کے دوسرے فارسی کارنامے » ص ۲۳۲

معتبر تذکرہ نگار سے استفادہ کیا تھا (جس کے آثار نظر نہیں آتے) اور وہ سند پیش کردیتا تو اس مسئلہ کے بہت سے عقدے حل ہو جاتے ؛ ممکن ہے کہ یہ خیال فقط ذہنی اختراع ہو یا پھر کسی راوی کے بیان کو سمجھنے میں اس سے غلطی ہوئی ہو -

«شعرای بزرگ ایران»[۲۲] کے مصنف نے لکھا ہے : «ترجمہ عربی این کتاب در زمان امیر نصر بن احمد و بفرمان او بدست بلعمی که در گذشته شرح حالش ذکر شد، انجام یافت» در حالیکه «در گذشته شرح حالش» وہ اس ترجمہ کا کوئی ذکر نہیں کرتے ہیں - «بلعمی رودکی را بسیار معزز می داشت و هم وی را تشویق کرد که کلیله و دمنه را بنظم آورد و فردوسی نیز در شرح سلطنت انوشروان باین معنی اشارت می کند» (ص ۱۲) پھر اگر «بدست بلعمی» سے ان کی مراد بلعمی کا توسط نہیں بلکہ خود اس سے ترجمہ منسوب کرنا ہے جو ان کے طرز بیان سے ظاہر ہے تو منثور و منظوم شاہ ناموں سے کہ دونوں کے اقتباسات اُنھوں نے نقل کیے ہیں، یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی -

اس اہم تر سوال کا جواب خاصہ مشکل ہے کہ مترجم آخر تھا کون ؟ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کوئی فاضل نثار تھا جسکے تفویض یہ خدمت ہوئی - «کشف‌الظنون» میں ہم «یک تن از دانشمندان زمان» کا حوالہ دیکھ چکے ہیں اور واعظ کاشفی نے بھی «یکی از فضلای زمان» کا ذکر کیا ہے - اگر وہ «یک تن از دانشمندان زمان امیر نصر» «گران مایه بوالفضل دستور او» ہوتا تو حاج خلیفہ ضرور اس امر کی صراحت کرتا -

اس ترجمہ کے عہد کی تحقیق :

اس ترجمہ کے دیگر پہلوؤں پر تو تذکروں سے کچھ نہ کچھ مواد مل جاتا ہے مگر عہد ترجمہ بالکل تاریکی میں ہے - اس کے عہد ترجمہ کا انحصار رودکی کے منظومۂ کلیلہ و دمنہ کے سن تصنیف کے تعین پر ہے کیونکہ یہ ترجمہ اس مثنوی سے قبل کیا گیا تھا اور نظم کی تحریک بعد میں ہوئی تھی - ادھر رودکی کی مثنوی کے سن تصنیف کا تعلق امیر نصر بن احمد سامانی کے عہد حیات اور دور حکومت، نیز خود رودکی کے سال وفات سے ہے - امیر نصر کے عہد حکومت میں تو اختلاف نہیں پایا گیا لیکن رودکی کا سن وفات متنازعہ‌فیہ ہے - یہ ظاہر ہے کہ ہمیں ان دونوں کے عہد حیات وغیرہ کے

۲۲ : ہوشنگ مستوفی : «شعرای بزرگ ایران» ص ۲۸

ماہ و سال متعین کرنا نہیں ہیں اس لئے ہم رودکی کے سن انتقال پر سعید نفیسی کی بحث کو خاتم مانتے ہیں ۔

رودکی کا سن وفات مولف « مجمع الفصحا »[۲۳] اور پھر براکلمن[۲۴] نے ۳۰۴ھ (۹۱۶ء) لکھا ہے سعید نفیسی نے ۳۰۴ھ (۹۱۶ء) کے رودکی کا سال وفات ہونے کی روایات کا مدلل رد کرتے ہوئے « کتاب الانساب سمعانی » کے اس بیان کی تصدیق کی ہے کہ « در رودگ بسال ۳۲۹ در گذشت »[۲۵]۔ ہنری ماس نے بھی سن وفات ۳۲۹ھ (۹۴۰، ۹۴۱) لکھا ہے ۔

سعید نفیسی نے رودکی کی سوانح میں اس کی « مثنوی کلیلہ و دمنہ » کے عہد تصنیف پر کوئی تحقیق نہیں کی ہے،[۲۶] البتہ انہوں نے رودکی کے فن پر علما اور متشرقین کے تاثرات اور اس کے حالات میں ان کی تحقیق کے جو مترجم اقتباسات نقل کئے ہیں، ان میں سے چارل شیفر اور کریمسکی کے مضامین سے اس پہلو پر روشنی پڑتی ہے ۔ چارل شیفر نے رودکی کے حال میں لکھا ہے : « بفرمان این پادشاہ « کتاب کلیلہ و دمنہ » را نظم کرد، و این کار درحدود ۳۲۰ (۹۳۲ میلادی) بپایان رسید »[۲۷]۔ کریمسکی لکھتا ہے : « از آثار حماسی رودکی ترجمہ منظومۂ کلیلہ و دمنہ کہ بفرمان امیر نصر دوم (در حدود ۹۳۲) کردہ است .....»[۲۸] ۔ محمد علی تربیت کے ایک مقالہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ « مولف سلم السماوات » تاریخ نظم این منظومۂ « کلیلہ و دمنہ » را در حدود سال ۳۲۰ آوردہ است »[۲۸] ۔

اس اعتبار سے ہمیں یہ تسلیم کرنے میں تردد نہیں ہوسکتا کہ شاعر نے اپنی رحلت واقع ۳۲۹ھ سے کم و بیش نو سال قبل ۳۲۰ھ (۹۳۲ء) میں یہ طویل نظم موزوں کی اور مثنوی کلیلہ و دمنہ کے اس عہد تصنیف کی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ زیر بحث منثور ترجمہ ۳۲۰ھ سے قبل مکمل ہوچکا تھا ۔ امیرنصر[۲۹] ۳۰۱ھ (۹۱۴ء) میں تخت نشین

۲۳ــ بحوالہ سعید نفیسی : « رودکی » ج ۲ ص ۵۶۰ 24 Brockelmann : Op. Cit. P. 696.

۲۵ــ « رودکی » ج ۲ ص ۵۸۲ ، ۲۶ــ « رودکی » ج ۲ ۔ « منظومۂ کلیلہ و دمنہ » ص ۵۸۳ تا ۵۹۲

۲۷ــ چارل شیفر « منتخبات فارسی » (فرنچ : Chrestomathe Persane) ج ۲ پیرس سنہ ۱۸۸۵ء ص ۲۴۷ ـ ۲۴۸، بحوالہ « رودکی » ج ۲ ص ۸۴۶ ،

۲۸ــ اے کریمسکی مستشرق روسی : « تاریخ ایران و ادبیات و تصوف آن » ج ۱ ماسکو ۱۹۱۴ء ص ۱۷۶ تا ۱۸۱ ، بحوالہ « رودکی » ج ۳ ص ۹۰۳

۲۸ــ محمد علی تربیت : مقالہ بعنوان « موسیقی و موسیقی شناسان ایران » مطبوعہ مجلہ گنجینہ معارف تبریز، سرطان ۱۲۰۲ شمارہ ۸ ص ۷ ، بحوالہ « رودکی » ج ۳ ص ۱۰۷۶

۲۹ــ « رودکی » ج ۲ ص ۵۷۰ ۔ نیز سنہ ۳۰۱ھ کے لیے ملاحظہ ہو براکلمن بحوالۂ گذشتہ ص ۶۹۶

ہوا اور اس وقت وہ آٹھ سال کا تھا۔ بلوغت کے بعد سن شعور کو پہنچے بغیر اس درجہ اونچے علمی شغف کا اظہار قرین قیاس نہیں، لہذا کہا جا سکتا ہے کہ تخت نشینی کے کم و بیش بارہ سال بعد، ۲۰ سال یا کچھ زیادہ کی عمر میں ۳۱۳ھ (۹۲۶ء) کے قریب اس نے اس ترجمہ کی سرپرستی کی ہوگی۔ رودکی کے منظومہ کلیلہ و دمنہ کے عہد تصنیف کے وقت امیر کی عمر کم و بیش ۲۷، ۲۸ سال تھی اور اس نثری ترجمہ کی سرپرستی کے وقت وہ ۲۰ سال سے زیادہ کا ہوگا۔ الحاصل یہ یقینی ہے کہ یہ ترجمہ ۳۲۰ھ سے پہلے اور ۳۱۳ھ کے بعد مکمل ہو چکا تھا۔

کلیلہ و دمنہ کے سلسلہ کے تراجم کی فہرست میں ڈاکٹر گیان‌چند نے لکھا ہے:
«سلطان ابوالحسن نصر بن احمد سامانی کے وزیر ابوالفضل البلعمی نے ۹۰۶ء تا ۹۱۳ء (۳۰۱ھ تا ۳۰۴ھ) کے درمیان کسی سے ابن مقفع کا نثر میں ترجمہ کرایا»[۳۰]۔ اس سن کے ماخذ پر میں نے موصوف سے استفسار کیا تھا، مگر افسوس ہے کہ انہیں حوالہ یاد نہیں رہا اس لئے ان سے کچھ معلوم نہیں ہوا۔ ممکن ہے کہ براکلمن کے یہاں رودکی کا سن وفات ۳۰۴ھ دیکھکر انہیں خیال ہوا ہو کہ اس سے قبل کے تین چار سال کے عرصہ میں یہ ترجمہ کیا گیا اور فوراً ہی رودکی نے نظم بھی لکھی۔ ظاہر ہے کہ ۹۰۶ تا ۹۱۳ء کے درمیانی عرصہ میں اس ترجمہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ خود نصر بن احمد کا دور حکومت ۹۱۴ء سے شروع ہوتا ہے جب کہ وہ محض آٹھ سال کا تھا۔

رودکی کا اس سے استفادہ:

اس سے قبل جو بیانات نقل کئے جا چکے ہیں ان سے بخوبی آشکار ہوتا ہے کہ زیر بحث ترجمہ ہی رودکی کی منظومۂ کلیلہ و دمنہ کا ماخذ تھا:

(۱) ابوالمنصوری کی اس عبارت سے کہ «امیر سعید نصر نے اپنے وزیر بلعمی سے فرمایا کہ عربی زبان سے فارسی میں یہ کتاب منتقل کرائی جائے اور رودکی سے ارشاد کیا کہ اسے نظم کرے»۔ چونکہ رودکی نابینا تھا اور عربی متن سے استفادہ کرنے سے قاصر اس لئے اسے بلعمی کے توسط سے کرائے گئے فارسی ترجمے کو نظم کا قالب پہنانے کو کہا گیا۔

۳۰ــــ ڈاکٹر گیان چند: «اردو کی نثری داستانیں» مطبوعہ انجمن ترقی اردو کراچی سنہ ۱۹۵۴ء «کلیلہ و دمنہ کے ترجمے» بصفحہ ۵۷۷۔ واضح ہو کہ ایڈگرٹن کے مشہور تر شجرہ تراجم پنچ تنتر میں زیر دریافت ترجمہ درکنار منظومۂ رودکی تک کا حوالہ نہیں ہے، اس کے لئے ملاحظہ ہو ثانی کی «اوشین آف اسٹوری» کی قبل ازیں حوالہ جلد ۵ جسکے ختم پر یہ شجرہ شامل ہے۔

(۲) فردوسی کی اس روایت سے که همه نامه بر رودکی خواندند
یه اشاره ملتا ھے که رودکی کو «پورا متن» («همه نامه») (بدفعات سنایا جاتا تھا، ظاھر ھے که یه متن کتاب ابن المقفع کا نہیں ھوتا تھا بلکه اس کے ا پارسی ترجمه کا جس کا ذکر فردوسی قبلاً کرچکا ھے -

بفرمود تا پارسی و دری بگفتند و کوتاه شد داوری -

(۳) حاج خلیفه: «شاعر وی رودکی آن را بفارسی نیکو ترجمه کرد» ۔
(٤) سعید نفیسی: «رودکی را بنظم آن از روی آن ترجمهٔ پارسی ماموز کرده است
یه ظاھر ھے که اس ترجمه کے رودکی کا ماخذ ھونے کا سوال رودکی کَ منظومه سے زیاده قریبی تعلق رکھتا ھے اور اس کی تحقیق مثنوی کلیله و دمنه کے سلس میں ھونی چاھیے؛ لیکن چوں که اس سلسلے کے دلائل زیر بحث ترجمه کے ایک اهم پر روشنی ڈالتے ھیں اس لیے اُن کا مطالعه ھمارے لیے ناگزیر ھے -

بعد کے ادبی مورخین کے بھی مماثل بیانات ھمارے پیش نظر ھیں، چنان ان کے اقتباسات ملاحظ ھوں:

(۵) ملا حسین واعظ: «نصر بن احمد سامانی یکی از فضلای زمان را امر کرد تا نسخه از زبان عربی بلغت فارسی نقل نموده و رودکی شاعر بفرمودهٔ سلطان آن را در ر نظم انتظام داد»[۳۱]

(٦) ایطالو پیزی: «بفرمان نصر کلیله ودمنه را که بنثر فارسی بود نظم کرده است»

(7) Hernry Masse: ... "He put the *Kalila-wa Dimna* into verse from translation into Persian prose" [33]

راس نے کلیله و دمنهٔ رودکی کو براه راست کتاب ابن السقفع سے ماخوذ قرار دیا ھے، اور ؛ کے اس بیان کی خصوصیت یه ھے که ابتدآ وه فردوسی کا حواله دے کر لکھتے ھیں:

"Nasr Ibn Ahmad caused the blind poet Rudakie to put into Persian verse ıe Arabic prose of Ibnu'l-Muqaffa, which was recited to him in the presence of ıe prince." (See: Ref. 8 P. Cit.)

اوپر منقوله روایات مثنوی رودکی کے ابن مقفع سے ماخوذ ھونے کے خیال کو ، کرتی ھیں - اور اس خیال کی که (نصر کی موجودگی میں) ابن مقفع کا عربی متن رودکی ٘

۳۱ - انوار سہیل ص ۷

32. Italo Pizzi: "Storia della Poesia Persiana" (In Italian). Vol. I, Torino 394. PP. 71—74. For translated Quotation see Said Nafisi's "Rudaki" V.III P. 874

33. Henry Masse: "Rudaki: Abu Abd Allah Djafar b. Muhd. Encycl. Of slam, Vol. III. P. 1168.

سنایا جاتا تھا اس طرح تردید ہوتی ہے کہ کوئی راوی یہ بات بیان نہیں کرتا اور پھر یہ قرین قیاس بھی نہیں ہے - یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ فردوسی کے بیان ع

همه نامه بر رودکی خواندند

سے پیدا شدہ غلط فہمی ہے یا پھر اسی کی غلط تاویل - فردوسی کی روایت کے اس جزو سے استاد قریب بھی ایک دوسری غلط فہمی میں مبتلا ہوئے چنانچہ اُنھوں نے لکھا ہے :

« اول کسی که کتاب عربی ابن المقفع را بفارسی منظوماً ترجمه نمود
رودکی استاد سخن سرایان ایرانست که بامر امیر نصر بن احمد سامانی
و ابوالفضل محمد بلعمی وزیر باتدبیر وی مترجم از عربی بفارسی ترجمه
کرده بر رودکی می خواند و رودکی آن را بنظم در می آورد .»[٣٤]

یہ خیال کہ رودکی کی مثنوی کلیلہ و دمنہ، ابن مقفع کا منظوم ترجمہ تھی، قابلِ قبول نہیں کیونکہ قطعی طور پر یہ اپنے پیش رو نثری ترجمہ سے ماخوذ اور اس کی Versified Rendering تھی - اسی طرح اس کا بھی سوال باقی نہیں رہتا کہ کوئی شخص یا مترجم کتاب ابن مقفع کا فی‌الفور ترجمہ کرتا جاتا اور نظم کہنے کے لیے شاعر کو سناتا جاتا - استاد قریب کے اس بیان کی تردید اس طرح بھی ہوجاتی ہے کہ (رودکی جیسے حاضر طبع ذہین شاعر کے لیے تو آسان تھا کہ مضمون سنتا اور اشعار موزوں کرتا جاتا، مگر) ایک مترجم کے لیے یہ بعید از امکان تھا کہ وہ مقفع کی انشاے عالیہ کا بوقت ضرورت عمدگی کے ساتھ ترجمہ کرتا اور پڑھتا جاتا - برعکس اس کے عقل سلیم یہ قبول کرتی ہے کہ رودکی کو جو متن سنایا جاتا تھا وہ پہلے سے باقاعدہ ترجمہ کیا ہوتا تھا، اور تحقیق بھی اسی پر صاد کرتی ہے -

کیا یہ ایک مکمل ترجمہ تھا ؟

فردوسی سے استفادہ کے ساتھ یہ لکھتے ہوئے کہ وزیر بلعمی کے ارشاد پر کتاب ابن المقفع کو فارسی نثر کا قالب پہنایا گیا، براکلمن اپنی طرف سے اِس خیال کا اظہار کرتا ہے :

"But it appears that this translation was never completed [35]".

نیاز فتح پوری نے بھی لکھا ہے : « فردوسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مقفع کا ترجمہ پہلوی (یعنی فارسی) زبان میں نصر بن احمد سامانی کے عہد میں وزیر بلعمی کے حکم سے کیا گیا، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ختم نہیں ہوسکا[٣٥]» -

35 Brockelmann : Op. Cit. P. 696

٣٥ــنگار معلومات نمبر ٥٨ء ص ١٥

چونکہ اس ترجمہ کا اصل متن درکنار، قدیم تذکروں میں اس کا حال تک دستیاب نہیں ہوتا، اس لئے یہ گمان کیا گیا ہے کہ یہ ترجمہ تکمیل نہ پاسکا ہوگا، مگر حقیقت اس سے بالکل مختلف ہے۔

یہ تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ یہ گم شدہ ترجمہ رودکی کا اصل ماخذ تھا۔ ادھر رودکی مثنوی کلیلہ و دمنہ کے اشعار کی تعداد بارہ تا اٹھارہ ہزار قیاس کی جاتی ہے، چناں چہ شیخ بہائی نے لکھا ہے: «رودکی کلیلہ و دمنہ را باسم امیر نصرسامانی در دوازدہ ہزار بیت بنظم آورد»[٣٦]۔ اور سعید نفیسی نے مختلف شواہد و اسباب کی بنا پر اس نظم کو اٹھارہ ہزار اشعار پر مشتمل ظاہر کیا ہے: «لااقل منظومۂ کلیلہ و دمنۂ رودکی حاوی ہجدہ ہزار بیت بودہ است»[٣٧]۔ پھر ابو منصوری سے لے کر حال کے مورخوں تک سب نے لکھا ہے کہ یہ منثور و منظوم ادب پارے کافی مقبول ہوئے۔

ان تینوں اسباب کی موجودگی میں یہ خیال بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہ ترجمہ نامکمل رہا ہوگا۔ بالفرض یہ نامکمل رہ جاتا تو ظاہر ہے کہ نہ رودکی کے لیے اس سے استفادہ کرنا ممکن ہوتا اور نہ ایک نامکمل ماخذ کی مدد سے وہ بارہ یا اٹھارہ ہزار اشعار کی مثنوی موزوں کرسکتا۔ علاوہ بریں ایک نامکمل ترجمہ کی ملک کے طول و عرض میں اشاعت (جو کتاب کے نسخوں کی صورت ہی میں ممکن ہوسکتی تھی) اور اس کی مقبولیت کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، یہ ایک باقاعدہ اور مکمل ترجمہ تھا تب ہی تو اسقدر مشہور و معروف ہوا۔

اس ترجمہ کی شہرت و مقبولیت:

«این نامہ بدستِ مردمان اندر اُفتاد و ہرکسی دست بدو اندر زدند»۔

مقدمۂ شاہنامۂ منثور کی یہ وہ معتبر اور قابلِ قبول روایت ہے جس کی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ مکمل ہوتے ہی یہ فارسی ترجمہ ایران کے طول و عرض میں جاپہنچتا ہے اور ہر خاص و عام اس کا دلدادہ ہوجاتا ہے۔

ابن المقفع کی عربی کلیلہ و دمنہ نے عربی ادب کی مقبول ترین کتاب کا درجہ حاصل کرلیا تھا مگر ایران کے اکثر لوگ عربی سے نابلد ہونے یا اپنی کم تر عربی استعداد کے سبب اس سے استفادہ سے قاصر اور اس کے فیض سے محروم رہے۔ ان

٣٦۔ شیخ بہائی در «کشکول»۔ ایڈیشن حاج نجم الدولہ طہران ١٣١٩ ص ٤٥٥

٣٧۔ رودکی ج ٣۔ باب سوم: «آثار رودکی۔ ٤ شمارۂ اشعار» ص ٥٤٤

دلچسپ حکایات کی شہرت کلیلہ و دمنۂ مقفع کی وساطت سے عرب دنیا میں کُو بُکو پھیل چکی ہے، مگر ایران میں عوام‌الناس کا ایک بڑا طبقہ اس ادب پارہ کی لطافتوں کا حظ نہیں اٹھا سکتا۔ ایسے میں ابوالفضل بلعمی کو تحریک ہوتی ہے کہ اسے فارسی نثر میں منتقل کرادیا جائے تو اس کا فیض عام ہوجائے، وہ امیر نصر کو اس کام کی سرپرستی کے لیے آمادہ کرتا ہے اور نصر بخوشی یہ بات قبول کرلیتا ہے کہ اس کے عہد میں ایک یادگار ادبی کارنامہ انجام پائے۔ یہ خدمت ایک فاضل وقت کے تفویض ہوتی ہے اور وہ اسے بحسن و خوبی انجام دیتا ہے۔ ترجمہ کا مکمل ہونا تھا کہ اس ذکر زبانوں پر آگیا اور پھر دیکھتے دیکھتے اس کی نقلیں جابجا پھیل گیں۔

پھر گلستان شعر فارسی کو «بوی جوی مولیان» کی خوش‌گوار مہک سے بسا دینے والا نغمہ طراز شاعر رودکی، اعیان سلطنت ہی کی سرپرستی میں اسے اپنے منظومہ کلیلہ دمنہ کی بنیاد بناتا ہے اور یہ دلکش نظم بھی ہاتھوں ہاتھ لی جاتی ہے۔ اس مثنوی کو جو بے نظیر حسن قبول حاصل ہوا اس کا حال بھی اختصار کے ساتھ تاریخوں میں محفوظ ہے۔ ابوالمنصوری ہی نے لکھا ہے:

«رودکی را فرمود تا بنظم آورد؛ و کلیلہ و دمنہ اندر زبانِ خُرد و بزرگ افتاد ....»

اور اسی کی جیمس دار مستتر اور ایتھے نے تصدیق کی ہے۔ رودکی کے اس منظومہ کے قبول عام کے اسباب بالکل واضح ہیں۔ یعنی شعر و شاعری سے لوگوں کی عام دل چسپی، شعر کے جاذب دل اور فردوسِ گوش اوصاف، اور خود اس مثنوی کی گونا گوں خوبیاں۔

اس ترجمہ کا اتلاف:

باایں‌ہمہ شہرت اور ادبی اہمیت کے اس ترجمہ کا صفحہ ہستی سے مٹ جانا بےحد افسوس‌ناک اور کافی حیرت‌انگیز ہے۔ یہ واقعہ بھی قابل غور ہے کہ رودکی کی مثنوی بھی جلد ہی تلف ہوگئی، چناچہ آج وہ بھی ناپید ہے۔

منظومۂ کلیلہ دمنہ کے اتلاف کا تجزیہ کیجئے تو پتا چلے گا کہ وہ سیاسی انقلابات کے نتیجہ میں ضایع نہیں ہوئی بلکہ اس کے اتلاف کا پس منظر ادبی اور جذباتی ہے۔ آغاز مضمون میں ہم نے عرض کیا ہے کہ ادبیات فارسی کو ابتدا ہی میں تیزی کے ساتھ منقلب اور ترقی پذیر ادبی میلانات کے سبب خاصہ نقصان ہوا ہے اور جذباتی عوامل کے ساتھ منظومۂ رودکی کی گم شُدگی بھی ان نقصانات میں شامل ہے۔

ھوا یوں کہ رودکی کے بعد ایک قلیل عرصہ کے اندر ھی شعری ادب کے اُفق پر ایک ایسا منظومہ طلوع ھوا جو ایرانیوں کے لیے سنسکرت الاصل کلیلہ و دِمنہ کے قصوں سے کہیں زیادہ دلکش، محبوب، اور عام پسند موضوع یعنی باستان ایران کے کارناموں سے متعلق تھا اور جو آج ایران کی قومی نظم قرار دیا جاتا ھے، چنانچہ کلیلہ و دِمنہ کے سلسلہ کے ادب پر اپنے مشہور مقدمہ میں[۳۸] راس نے اسی خیال کا اظہار کیا ھے کہ فردوسی کے «شاہ نامہ» نے قومی احساسات اور عظمت رفتہ کی یادوں سے ایرانیوں کے دل و دماغ اور فکر و خیال کو جگمگا دیا۔ اس نقطۂ نظر کے آگے ھندی الاصل حکایات پر مشتمل رودکی کے منظومہ کا چراغ نہ جل سکا اور وہ آھستہ آھستہ اپنی شہرت رفتہ کا سایہ بن کر رہ گیا۔

اس نثری ترجمہ کے اتلاف کے تعلق سے اولاً یہ گمان ھوتا ھے کہ اس نے اپنی خوبیوں کی بنا پر جلد ھی شہرت اور قبولیت تو حاصل کرلی لیکن تھوڑے ھی عرصہ بعد انھیں حکایات و قصص کو جب رودکی نے سلک نظم میں پروکر پیش کیا تو شعر و شاعری سے عام دلچسپی کی بنا پر لوگوں نے دامن شوق وا کرکے اس کا استقبال کیا اور اس طرح بتدریج مگر جلد ھی یہ ترجمہ محدود، مفقود اور پھر معدوم ھوگیا۔ اس کے اتلاف و گم‌شدگی کا ایک ابتدائی سبب تو یہی ھوا کہ جلد ھی عوام مثنوی کلیلہ و دمنہ کے گرویدہ ھوگئے کیونکہ بہ نسبت نثر کے انھیں نظم سے زیادہ لگاؤ تھا، پھر شاہ نامۂ فردوسی جب صفحۂ ادب پر جلوہ‌گر ھوا تو لوگ رودکی کی نظم کو بھی بھول بیٹھے اور اس طرح نثری ترجمہ پر بھی اس کے اثرات پڑے، پھر آھستہ آھستہ ادبی ترقیوں نے اسے مٹا ھی دیا۔

کلیلہ و دمنہ کے ادب کی ھی متعاقب تاریخ کے اوراق پر نظر ڈالئے تو معلوم ھوگا کہ تیزی کے ساتھ ترقی پذیر ذوق ادب کی صورت میں اس تاریخ نے اپنے آپ کو دھرایا ھے۔ ابوالعالی نصر اللہ بن الحمید کا فارسی ترجمہ ابن مقفع موسوم بہ «کلیلہ و دمنۂ بہرام شاھی» مورخ وصاف اور صاحب تذکرۂ ھفت اقلیم کے مطابق غزنوی عہد کا مقبول ترین افسانہ تھا، مگر چند سو سال بعد حسین واعظ کی «انوار سہیلی» کی تصنیف ھوئی تو اس کے ساتھ وہ غلغلۂ تحسین و آفریں بلند ھوا کہ آسمان سے اس کی بازگشت ھوئی اور ابوالمعالی کا ترجمہ طاق نسیاں کے حوالہ ھوکر رہ گیا۔

---

38. Sir E. D. Ross on the History of Kalila & Dimna Literature, see "Ocean of Story." Ref. cit. P-P. XIII & XIV.

گذشته صدی کے ربع آخر میں پنچ تنتر (بیدپائے اور کلیلہ و دمنہ) کی دنیا کے کولمبس پروفیسر بن فای کی خاص مساعی سے برزویہ کی پہلوی «کلیلاگ و دمناگ» کا قدیم سریانی ترجمۂ کھوج نکالا گیا، پھر اس صدی میں «شاہ نامہ» کے مقدمۂ قدیم کی اصلیت دریافت کرلی گئی - ممکن ہے اسی طرح کوئی صاحب ہمت اہل ذوق فارسی کے نثری ادب کے اس قدیم نمونہ اور کلیلہ و دمنہ ابن مقفع کے اولین فارسی ترجمہ کا متن تلاش کرکے عالم ادب کے سامنے پیش کردے - نثر فارسی کے اس کارنامہ کی بازیابی بجائے خود ادبی کارنامہ کی حیثیت پائے گی -

الحاصل قطع نظر اس کے کہ اس ترجمہ سے متعلق متعدد اہم امور تاریکی میں ہیں اور ہماری محصلہ معلومات تشنہ ہیں، کلیلہ و دمنہ کے سلسلے کے فارسی ادب میں اس ترجمہ کی اولیت کا شرف متاثر نہیں ہوتا - چنانچہ یہ ترجمہ بقول سر ڈینی سن راس

"The earliest Translation of the Arabic Kalila-wa-Dimna into Modern Persian"[39]

قرار پاتا ہے - اور چونکہ یہ ترجمہ کسی صورت ہم تک نہیں پہنچ سکا اس لئے اس سلسلے کی اولین قابل اطمینان کوشش کا اعزاز ابوالمعالی نصر اللہ کی «کلیلہ و دمنہ بہرام شاہی» (٥٣٦ھ) کو حاصل ہے -

"Nasr was the first Persian to succeed in giving a satisfactory Persian version of the celebrated Kalila-wa-Dimna."[40]

---

39. Sir Ross : op. cit. P. XIII
40. E. Berthels on "Nasr Allah B. Muhammad B. Abdul Hamid Abu. Maali of Shiraz." Encycl. of Islam, Vol. III. P. 274

سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا !

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

[۱]

کچھ باتیں بطور تمہید عرض کروں گا - اِدھر کچھ دنوں سے جب کبھی اپنا جی چاہا یا دوسروں کا اصرار ہوا، تو علی‌گڑھ کے بارے میں اپنے تاثرات یا تجربات یا طالب علمی کے عہد کے «تفریح و تفنن» کا ذکر کرتا رہا - سنہ ۱۹۱۵ سے آج تک «چرخ گردان» یا «جہانِ گذران» کے کتنے کرشمے دیکھے سنے، کچھ سہے بھی، لیکن اس کا اندازہ نہ کرسکا کہ ان سے کچھ سیکھا بھی یا نہیں - یہ نئی باتیں نہیں ہیں - اس طرح کے نشیب و فراز سے سبھی گذرے ہیں اور گذرتے رہیں گے - البتہ کبھی کبھی یہ کہنے کا جی چاہنے لگتا ہے، کچھ تعجب نہیں، میرے ایسے دوسروں کا بھی یہی حال ہو کہ ایک زمانہ تھا جب اس ادارے میں «ہم ہوئے، تم ہوئے کہ میر ہوئے» اس حوصلہ سے وارد ہوتے تھے اور اکثر پورا بھی کر دکھاتے کہ «مشاطہ» سے کہو کہ «اسباب حُسنِ یار» پر

چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید !

اب «حُسن یار» بدلنے لگا ہے، تماشا کہیں اور پہنچا - «مشاطہ» اور مشاطگی بھی «چراغِ تہ دامن ہے» -

زمانہ دگرگونہ آئیں نہاد !

خیال آیا کہ علی‌گڑھ کا یہ اِدارہ جن لوگوں اور جن باتوں سے عبارت و ممتاز رہا ہے اُس کے کچھ تاریخی شواہد جو ادھر اُدھر مستند دستاویزوں (مثلاً سپاس‌ناموں اُن کے جوابات، خطوط اور مضامین) میں منتشر ہیں، اُن کو نہایت اختصار کے ساتھ «فکر و نظر» کے اوراق میں یکجا کردوں، تاکہ یہاں کے کارنامے، بھلے یا برے، ضرورت کے وقت بیک نظر ان اصحاب کے سامنے آسکیں جو اس‌کو عزیز رکھتے ہیں. اور جو ایسا نہیں رکھتے وہ شاید اپنے خیالات پر نظر ثانی کرسکیں !

مسلمانوں کے دور حکومت نے ہندوستان کو جتنی اچھی چیزیں دیں اُن کو تفصیل سے بتانا تو میرے لئے آسان نہیں ہے لیکن کسی موقع پر ضمناً عرض کرچکا ہوں کہ ان میں تاج محل، اردو اور غالب کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ۔ اس کے ساتھ اس امر کا بھی اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جاتا کہ مسلمانوں ھی کی دی ہوئی برکتوں میں ایک بڑا ممتاز اور قابلِ قدر درجہ صوفیاے کرام کا ھے جنھوں نے ہندوستان کے دامن سے ایک بدنما تاریخی داغ یعنی ذات پات کی دردناک تفریق کو اپنی خدمت و خُلق سے دور کرنے کی سب سے زیادہ کامیاب کوشش کی اور ملک کے ایک کثیر التعداد کس مپرس و مظلوم طبقے کو انسانیت کی خیر و برکت سے بہرہ‌یاب کیا ۔ ان کے اس بےنظیر رول کو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا ۔ دوسری شخصیت حضرت امیر خسرو کی ھے جنکی بڑائی متفقہ طور پر تسلیم کی گئی ھے ۔ یہ بات تو مسلمان حکومت کے اولین دور سے متعلق تھی، دور وسطیٰ کے عطیات کا ذکر کرچکا ھوں ۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور انگریزی حکومت کے آغاز کو نظر میں رکھیں تو ھمارا ذھن بےاختیار سرسید، علی گڑھ تحریک اور علیگڑھ کالج کی طرف منتقل ہوتا ھے !

انگریزی حکومت کی بےشمار خرابیوں کے باوجود اُس کی بعض خوبیوں کو بھی ذھن میں جگہ دینے کی کوشش کی جائے تو یہ ماننا پڑےگا کہ اُس نے ہندوستان کو مغربی تعلیم، سائنسی انداز فکر اور جمہوری طریقۂ حکومت سے آشنا کرایا، جنکا عملی ظہور سرسید کی چلائی ہوئی «علی گڑھ تحریک» اور اُس کا گلِ سرسبد علی گڑھ کالج میں ہوا اور جس کے بارے میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اس کی صحت‌مندانہ ترقی میں ملک کی آئندہ بےشمار آئینی و اخلاقی شہرت و برومندی کے ممکنات پوشیدہ ھیں ۔

یہاں اس اندیشے کا بھی اظہار کردینا چاھتا ھوں کہ جن حالات میں گھرا ھوں، وھاں اچھا اور بڑا کام کرنے کا جتنا حوصلہ ھوتا ھے اکثر وہ اتنا ھی ناکام بھی رہ جاتا ھے۔ معلوم نہیں یہ کوئی اچھا یا بڑا کام ھے بھی یا نہیں کہ «ھر نفس کو عُمر جاودانی» ہونے کی تلقین پر عمل نہیں، تو غور ھی کرتا !

اب نفسِ مضمون پر آتا ھوں،

«بارھا گفتہ ام و بارِ دگر می گویم» علی‌گڑھ تحریک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے خاتمے کا ردّ عمل بھی تھی اور ایک «جہان تازہ» کا اعلان بھی ۔ بحیثیت مجموعی وہ یکسر بدلے ہوئے حالات سے ساز و ستیز کی دعوت تھی ۔ یہ دعوت یا چیلنج اتنا ھی انقلابی یا اصلاحی تھا جتنی اُس وقت ہندوستان کے مسلمانوں کی عام تباھی

مسلم تھی - انگریزوں نے ھندوستان کی حکومت مسلمانوں سے « بزور یا بتزویر » لی تھی - اُن سے عیسائیوں کی تاریخی پرخاش بھی تھی۔ چنانچہ سلطنت کے خاتمے کے المناک نتائج بیشتر مسلمانوں ھی کو بھگتنے پڑے - ان حالات میں سرسید کو یہ چیلنج بطور خاص مسلمانوں کی طرف سے قبول کرنا پڑا ، جس کی داستان سر سید کی زبان سے ناظرین آئندہ اوراق میں کسی قدر تفصیل سے سنیں گے - باتیں نئی نہ ھوں گی ، صورت حال نئی ھے ، اس لئے یاد دھانی کچھ اتنی بے محل نہ ھوگی !

یہاں یہ نکتہ بھی فراموش نہ کرنا چاھئے کہ مسلمانوں کی حکومت کے عروج کا محور و مرکز شمالی ھند کا وہ خطہ تھا جو تقریباً پشاور سے پٹنے تک پھیلا ھوا ھے - دراصل یہاں کے باشندے (خاص طور پر دھلی اور یوپی کے) اُس ملی جلی تہذیب و ترقی کے نمائندے تھے جو عہد غوری سے غدر تک باھمی اخلاص و یکجہتی کی بنا پر نامیاتی اصولوں پر ظہور میں آئی تھی ، اور ھندوستان کی تاریخ میں ایک ممتاز و منفرد حیثیت رکھتی ھے - نظام سلطنت کے درھم برھم ھونے سے اس حصۂ ملک کے باشندے بالخصوص مسلمان جس تباھی سے دوچار ھوئے ، ھندوستان کے کسی اور خطہ میں رھنے بسنے والوں کو اس سے سابقہ نہیں ھوا - اس لئے مسلمانوں کی قیادت (لیڈرشپ) ملک کے مختلف حصوں میں مختلف نوعیت کی رھی ھو تو کوئی تعجب کی بات نہیں - « کبوترِ بام حرم » کو « مُرغانِ رشتہ برپا » کے الم و آزمائش کا احساس یا علم نہ ھو تو بدگمانی نہیں ، صورت حال پر منصفی و ھمدردی سے غور کرنا چاھئے !

مسلمانوں کی تباہ‌حالی کا اندازہ سرسید سے زیادہ کون کرسکتا تھا؟ - اُن کا خاندان زمانۂ قدیم سے مغلیہ حکومت کے معتبر و معزز متوسلین میں تھا - اُس حکومت کا چراغ گل ھورھا تھا - اُسکی دی ھوئی تہذیب کے سانچے ٹوٹ رھے تھے اور علمؔ و فن کے « گہرھائے یکدانہ » غارت ھورھے تھے - معیشت و معاشرت کا شیرازہ بکھر چکا تھا - بدیسی حکومت کی لائی ھوئی ذلت اور ذمہ‌داریوں کا سامنا اور بہت سی دوسری نزاکتوں سے سابقہ تھا - خود سرسید پر جو گذری اس کا حال بھی پوشیدہ نہیں - بڑے آدمی کا عزم و الم اپنے تمام چھوٹے بڑے ساتھیوں کے مجموعی عزم و الم سے اکثر بڑھا ھوتا ھے !

مغلیہ سلطنت کو زوال سے بچانے کے لئے کوئی بادشاہ تو نہیں پیدا ھوا ، یہاں تک کہ « حمیت نام تھا جس کا » وہ تیمور کے گھر سے پہلے ھی رخصت ھوچکی تھی ، لیکن مسلمانوں کو تباھی سے بچا لے جانے اور ان کی عظمت رفتہ کے تصرف و توانائی

سے نئے حالات و حوادث کو ساز گار بنانے اور اُن سے عہدہ برا ہونے کے لئے جس دلسوزی، عاقبت بینی اور حوصلے کی ضرورت تھی اس کے لئے پردۂ غیب سے سرسید کا ظہور ہوا۔ سرسید کی حیثیت ایک نجات دہندہ کی تھی، جو اپنی درماندہ اور بھٹکی ہوئی قوم کو تنزل سے ترقی اور تاریکی سے روشنی میں لایا۔ مسلمانوں کی بہتری کے لئے سرسید نے اس زمانے میں جن دشواریوں اور خطروں کا سامنا کرتے ہوئے جو خدمات انجام دیں، ان کا اندازہ کئے بغیر ان پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔ یہ اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ آج ہم سرسید پر نکتہ چینی بھی کرتے ہیں، ساتھ ہی ایک دوسرے سرسید کی ضرورت بھی محسوس کرتے ہیں! یہاں ان عوامل کا مختصر ذکر کرنا چاہتا ہوں جنھوں نے سرسید کو سرسید بنایا۔ اس کے واضح ہوجانے کے بعد بیشتر وہ غلط فہمیاں دور ہوجائیں گی جو اب بھی کہیں نہ کہیں باقی رہ گئی ہیں یا جن کو باقی رکھنے اور ہوا دینے کی بعض حلقوں میں کوشش کی‌جاتی ہے۔

امید کی جاتی ہے کہ اس سے سرسید کی اعلی نسبی، خاندانی تربیت، مذہب و اخلاق سے شغف، حضور صلعم سے والہانہ شیفتگی، نامساعد حالات میں ایمان و یقین سے فرائض انجام دینا، اور ملک میں رہنے بسنے والوں سے ان کے خلوص و محبت کا صحیح طور پر اندازہ ہوسکے گا۔ سرسید کو انگریزی حکومت و انگریز حکام، مغرب کے علوم عقلیہ اور وہاں کے رہن سہن کے طریقوں سے جو لگاؤ تھا اور جن کی حمایت کا اظہار انہوں نے واضح طور پر بار بار کیا ہے، اس پر مایوس یا منغض ہونے سے پہلے ہندوستان کی اس عام و مستقل بدامنی و خلفشار کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئیے، جس میں عرصہ دراز سے کم سے کم شمالی ہند کے باشندے مبتلا تھے اور ہمہ وقت اپنی جان و مال اور آبرو کو خطرے میں پاتے تھے۔ یہ سب دیکھتے ہوئے حیرت کی بات نہیں کہ لوگ ہر قیمت پر نظم، عافیت اور استقلال کے خواہاں ہوں۔ اس سے انگریزوں کی حکومت پر راضی ہوجانے اور اس کی تائید کرنے کا چاہے جس پر جتنا بڑا جرم عائد ہوتا ہو، اس کے قرین فطرت اور موجب ہمدردی ہونے میں کلام نہیں۔ مسلمانوں کے علاوہ دوسروں نے بھی ایسا کیا ہے اور کچھ تعجب نہیں آج بھی دانستہ یا نادانستہ طور پر ایسا ہی ہو رہا ہو!

غدر کی لائی ہوئی تباہ کاری اور مسلمانوں کی پس ماندگی کے ساتھ ساتھ سرسید اس عہد کے ہندوستان اور انگلستان دونوں کے فرق کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے اور دل سے چاہتے تھے کہ اس فرق کو ان کی قوم بھی دیکھے اور سمجھے اور جلد سے جلد اس پر عمل کرے۔ ان وجوہ کی بنا پر سرسید کا انگریزی حکومت کی تائید اور

مغرب کے علوم عقلیہ اور طرز فکرونظر کی حمایت کرنا تعجب کی بات نہیں۔ انگریزی حکومت سے قطع نظر امن عام، اطمینان و آرام سے رهنے کی خواهش، مغرب کے علم حکمت اور بھلے یا برے مغربی طرز بود و ماند سے «آج بھی کسکو رستگاری هے»!

حالی نے سرسید کے سوانح زندگی کی ابتدا («حیات جاوید» مطبوعۂ انجمن ترقی اردو ۱۹۳٦) حسب ذیل الفاظ میں کی هے، یہاں صرف ضروری اقتباسات پیش کرنے کی کوشش کی گئی هے۔ غیر متعلق عبارت یا بیانات کو حذف کردیا گیا هے۔ کہیں کہیں دوسری تاریخی دستاویزوں سے بھی مدد لی گئی هے اور حوالے دئے گئے هیں۔

«سید احمد خاں ۱۸۱۷ء میں دهلی میں پیدا هوئے۔ مہدی قلی خاں، وزیر فرخ سیر نے اپنی وزارت کے زمانے میں تراهہ بہرام خاں کے قریب ایک بڑی حویلی بنائی تھی جس میں دیوان خانہ، فیل خانہ، اور اصطبل وغیرہ متعدد مکانات تھے۔ اس کو سرسید کے نانا خواجہ فریدالدین احمد نے خرید لیا تھا اور اب تک وہ خواجہ فرید کی حویلی کے نام سے مشہور هے۔ اس حویلی کے ایک حصہ میں جو خواص پورہ کہلاتا تھا، سید احمد خاں پیدا هوئے تھے۔»

«باپ کی طرف سے حسینی سید هیں ان کا سلسلۂ نسب ۳٦ واسطوں سے آنحضرت صلعم تک پہنچتا هے۔ ان کے سلسلے میں سب سے اخیر امام حضرت امام تقی ابن امام موسی رضا علیہ السلام هیں اس لئے وہ اپنے تئیں تقوی سید کہتے تھے۔ جس زمانے میں کہ بنی فاطمہ کو بنی اُمیہ اور بنی عباس کے ظلم و ستم سے عرب اور عراق عرب میں رهنا دشوار هوگیا تھا اور اس لئے اکثر سادات کے خاندان وطن مالوف کو چھوڑ دور دراز ملکوں میں جارهے تھے، اسی پُر آشوب زمانے میں کسی وقت سر سید کے اجداد بھی دامغان میں جو ایران کا قدیم مشہور شہر هے، چلے آئے تھے اور آخرکار هرات میں انہوں نے مستقل سکونت اختیار کرلی تھی۔ غالباً ان کے بزرگ هندوستان میں پہلے پہل شاهجہاں کے عہد میں آئے اور اس وقت سے اکبر شاہ ثانی کے زمانے تک ان کو اس سلسلہ علیا کے ساتھ برابر کسی نہ کسی قدر تعلق رها هے۔»

«سید محمد دوست جو کہ سرسید سے پانچ پشت اوپر هیں، دکن کی مہم میں اورنگ زیب عالمگیر کے ساتھ تھے، وہ مع اپنی جمعیت کے ایک مورچہ پر متعین تھے۔ جب اس مورچہ کو انھوں نے تنہا بلا شرکت کسی دوسرے افسر کے فتح کرلیا تو عالمگیر نے ان کو یکہ بہادر کا خطاب دیا تھا۔ اس کے بعد وہ اپنے وطن هرات چلے گئے اور

پھر ہندوستان واپس نہیں آئے - مگر ان کے بیٹے سید برہان الدین نے وہاں سے آکر دلی میں سکونت اختیار کی۔ سید برہان کے بیٹے سید عماد اور ان کے دو بیٹے سید ہادی اور سید مہدی تھے۔ سید ہادی جو کہ سرسید کے دادا تھے ان کو عزیز الدین عالمگیر سے سنہ ۲ جلوس مطابق ۱۱۶۸ھ میں خطاب جواد علی خاں اور منصب ہزاری ذات و پانصد سوار دو اسپہ و سہ اسپہ، اور ان کے بھائی سید مہدی کو بھی وہی منصب اور قباد علی خاں کا لقب ملا تھا۔ جب عالمگیر ثانی کا زمانہ ختم ہوا اور شاہ عالم بادشاہ ہوئے تو سرسید کے دادا کے خطاب میں جواد الدولہ اور اضافہ کیا گیا اور عہدہ احتساب وکرور صوبۂ شاہجہان آباد سنہ ۱۵ جلوس شاہ عالم مطابق ۱۱۸۸ھ میں عہدہ قضاے لشکر عنایت ہوا!»

«میر تقی، سرسید کے والد، اپنی زندگی نہایت آزادی و بے فکری سے بسر کرتے تھے۔ ان کو حضرت شاہ غلام علی سے جن کی خانقاہ دھلی میں مشہور ہے بیعت تھی اور شاہ صاحب ان پر پدرانہ شفقت رکھتے تھے۔ میر تقی کے والد سید ہادی اور خواجہ فرید الدین سے بڑی رسم و راہ تھی۔ جب وہ ایران اور آوہ کے سفر سے واپس آئے تو انھوں نے اپنی بڑی بیٹی عزیز النساء بیگم کی شادی میر تقی سے کردی۔ اب میر تقی اپنے قدیم موروثی مکان سے اُٹھ کر مہدی قلی والی حویلی میں جو خواجہ فرید نے خرید لی تھی، آگئے»

«سرسید کے نانا خواجہ فرید الدین احمد خواجہ محمد یوسف ہمدانی کی اولاد میں ہیں اور اُن کے دادا خواجہ عبدالعزیز بعنوان تجارت دھلی میں آئے اور یہیں سکونت اختیار کرلی۔ خواجہ فرید الدین احمد دبیر الدولہ امین الملک اپنے خاندان میں سب سے زیادہ با اقبال، دانشمند، صاحب علم و فضل اور خاص کر ریاضیات میں وحید عصر تھے اور اس فن میں بڑے نامور شاگرد چھوڑے۔ مدرسۂ کلکتہ میں جس کو انگریزوں نے قائم کیا تھا، سپرنٹنڈنٹ کے عہدہ پر مامور ہوئے۔ اس کے بعد سفارت پر ایران گئے اور اپنے فرائض تنہا خوش اسلوبی سے ادا کرکے واپس آئے۔ وہاں سے ایک پولٹیکل معاملہ طے کرنے برھما گئے۔ اس سے فارغ ہوکر باندہ کی تحصیل میں تحصیلدار مقرر ہوئے۔ بارہ برس بعد دلی میں واپس آئے۔ چند روز رہ کر پھر کلکتہ چلے گئے۔ ۱۸۱۵ء میں اکبر شاہ ثانی نے ان کو کلکتہ سے بلا کر خلعت وزارت اور خطاب دبیر الدولہ امین الملک مصلح جنگ عطا کیا۔ انھوں نے قلعۂ معلیٰ میں بڑی اصلاحی خدمات انجام دیں۔ لیکن اس سے ان کی مخالفت بھی بڑھ گئی اس لئے وہاں سے دستکش ہوکر کلکتہ واپس چلے گئے۔ ایک بار

پھر خواجہ فرید کو بادشاہ نے کلکتہ سے بلا کر عہدۂ وزارت سونپا لیکن ریزیڈنٹ آکڑ لونی کی ایما پر علحدہ کرنا پڑا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے معقول مشاہرہ پر اور اپنا معتمد بھیج کر لاھور بلوا بھیجا لیکن اپنی بڑی بیٹی ، سرسید کی ماں کے سمجھانے سے ارادہ ملتوی کردیا۔ قلعۂ معلیٰ سے پھر طلبی ھوئی لیکن نہ گئے۔ خواجہ فرید کے دو بیٹے تھے جو سرسید کے ماموں ھوتے تھے۔ بڑے وحیدالدین خاں بعد فتح دھلی کسی سپاھی کی گولی سے مارے گئے۔ دوسرے نواب زین العابدین خاں جن کو ان کے والد کے انتقال کے بعد دبیرالدولہ کا خطاب بادشاہ نے دیا تھا۔ ان کو قدیم ریاضی میں اعلیٰ درجہ کی دستگاہ تھی اور بڑے نامور شاگرد چھوڑے»۔

سرسید کی ابتدائی تربیت اور ان کے اخلاق و عادات کے سدھارنے میں ان کی والدہ کو بڑا دخل ھے۔ اولاد کی تعلیم و تربیت کا مدار تمام‌تر سرسید کی والدہ پر تھا۔ سرسید نے اپنی والدہ کے جو حالات لکھے اور بتائے ھیں، طوالت کے خیال سے یہاں نظر انداز کرتا ھوں۔ لیکن ان سے واقف ھونے کے بعد یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ تمثیلی قصے کہانیوں میں بھی اخلاق و عادات کی ایسی اعلیٰ و پاکیزہ صفات کے کردار کم ملیں گے ، جن سے سرسید کی والدہ متصف تھیں۔ سرسید کی زندگی و کردار میں ان کی پاک سرشت ، دانشمند ، وضعدار اور راضی بہ رضا رھنے والی ماں کے فیض تربیت کا کتنا گہرا اور پائدار اثر تھا ، اس کا اندازہ سرسید کے کریکٹر اور کارناموں سے کیا جاسکتا ھے۔ سرسید کی بسم اللہ کی رسم حضرت شاہ غلام علی نے سرسید کو اپنی گود میں لے کر ادا کی ، جو اس وقت دھلی کے اکابر علماء و اتقیا میں تھے جن سے سرسید کو آخر تک بڑی عقیدت رھی۔ موصوف سرسید کے گھرانے پر بڑی شفقت فرماتے تھے۔ اس سے پتا چلتا ھے کہ مذھب کی تعلیم و تلقین کا سرسید پر جو اثر تھا اس میں ان کی ماں اور مرشد کا کتنا قیمتی حصہ ھے!

سرسید نے حکومت انگلشیہ کی ملازمت ۱۸۳۱ء میں آگرہ سے شروع کی اور مختلف عہدوں پر فائز رہ کر بنارس سے ۱۸۷۶ء کے وسط میں عہدۂ سب ججی سے سبکدوش ھوکر علی‌گڑھ میں مستقل سکونت اختیار کرلی۔ عہد ملازمت اور قیام علی‌گڑھ کے دوران سرسید نے کہاں کہاں کس طرح کی خدمات انجام دیں ، ان کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ اتنا عرض کردینا کافی ھوگا کہ علمی و رفاھی خدمات کے علاوہ مسلمانوں کی فلاح و صلاح ، راعی و رعایا اور ھندو مسلم تعلقات کو خوشگوار و پائدار بنانے اور رکھنے ، مغربی علوم کی ترویج اور ملک کی خیرخواھی و ناموری میں دل جان سے مصروف رھے اور اس نیک

اور بڑے کام میں نہ تو اپنی جان کی پروا کی ، نہ نیک نامی بدنامی کی ۔ ان خدمات کے پیش نظر انیسویں صدی میں سرسید ایسا عظیم المرتبت اور مقبول خواص و عوام لیڈر کوئی اور نظر نہیں آتا ۔

یہاں سے اُن اقتباسات کا سلسلہ شروع کیا جاتا ہے جن سے معلوم ہوسکے گا کہ وہ کون سے محرکات تھے جن کے زیراثر یہ عظیم ادارہ وجود میں آیا ۔ حکومت اور ہندوستانی ریاستوں کے اعیان و اکابر ، فاضلان وقت اور ماہرین تعلیم اس کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے اور اس کے خصوصی امتیازات کیا تھے ۔ سرسید نے محمڈن اینگلو اورنٹیل کالج فنڈ کمیٹی منعقدہ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ ء کے جلسہ میں (بمقام علی‌گڑھ) یہ تقریر فرمائی ۔ اقتباس طویل ہے ، ممکن ہے دلچسپ بھی نہ ہو ، لیکن سرسید اور اس ادارے کو سمجھنے اور دونوں کی منزلت پہچاننے کے لیے ان کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے ۔ تقریر کو حسب ضرورت جہاں تہاں سے مختصر کردیا گیا ہے ۔

« . . . . میرا مطلب نہایت صاف لفظوں میں کالج کی حالت سے قوم کو اطلاع دینا ہے ، ایک عبرت‌خیز واقعہ کو جس نے ایک شخص کے دل کو دین و دنیا دونوں سے مستغنی کرکے قوم کی محبت و ہمدردی میں محو کردیا اور درحقیقت وہی واقعہ اس کالج کے فونڈیشن کا پہلا پتھر ہے ، میں اپنے دل سے بھلا نہیں سکتا ، اور گو میں اس کو کبھی ظاہر کرنا نہیں چاہتا تھا مگر اب ظاہر کئے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ کمبخت زمانہ غدر کا ابھی لوگوں کی یاد سے بھولا نہیں ہے ۔ اس زمانے میں میں بجنور میں تھا جو مصیبت کہ وہاں کے موجودہ حکام انگریزی اور عیسائیوں کے زن و مرد اور بچوں پر پڑی ، صرف اس خیال سے کہ انسانیت سے بعید ہے کہ ہم مصیبت کے وقت ان کا ساتھ نہ دیں ، میں نے ان کا ساتھ دیا ۔ غدر میں جو حال انگریزوں اور بچوں اور عورتوں پر گذرا اور جو حال ہماری قوم کا ہوا اور نامی نامی خاندان برباد و تباہ ہوگئے ، ان دونوں واقعات کا ذکر بھی دل کو شق کردینے والا ہے ۔ غدر کے بعد مجھکو نہ اپنا گھر لٹنے کا رنج تھا ، نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا ۔ جو کچھ رنج تھا اپنی قوم کی بربادی کا ، اور ہندوستانیوں کے ساتھ جو کچھ انگریزوں پر گذرا اس کا رنج تھا ۔ جب ہمارے دوست مرحوم مسٹر شکسپیر نے جن کی مصیبتوں میں ہم اور ہماری مصیبتوں میں وہ شریک تھے ، بعوض اس وفاداری کے تعلقۂ جہان‌آباد جو سادات کے ایک نہایت نامی خاندان کی ملکیت تھا اور لاکھ روپئے سے زیادہ مالیت کا تھا ، مجھکو دینا چاہا تو میرے دل کو نہایت صدمہ پہنچا ۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھسے زیادہ کوئی نالایق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر

تو یہ بربادی ہو اور میں ان کی جائداد لیکر تعلقہ‌دار بنوں - میں نے اس کے لینے سے انکار کیا اور کہا کہ میرا ارادہ ہندوستان میں رہنے کا نہیں ہے - اور در حقیقت یہ بات بالکل سچ تھی - میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور عزت پائیگی اور جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھسے دیکھا نہیں جاتا تھا - »*

« چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا - آپ یقین کیجئے اس غم نے مجھے بڈھا کردیا اور میرے بال سفید کردئیے - جب میں مرادآباد میں گیا جو ایک بڑا غمکدہ بربادی ہماری قوم کے رئیسوں کا تھا ، اس غم کو کسی قدر ترقی ہوئی - مگر اس وقت یہ خیال پیدا ہوا کہ نہایت نامردی اور بےمروتی کی بات ہے کہ اپنی قوم کو اس حالت میں چھوڑ کر میں خود کسی گوشۂ عافیت میں جا بیٹھوں - نہیں اسکے ساتھ مصیبت میں رہنا چاھئیے اور جو مصیبت پڑی ہے اس کے دور کرنے میں ہمت باندھنی قومی فرض ہے - میں نے ارادہ ہجرت موقوف اور قومی ہمدردی کو پسند کیا - میں نے پسند نہیں کیا مگر میں نہیں جانتا کہ کس نے پسند کیا ، اور کس نے آمادہ کیا - ہنوز سیاست‌ھائے ایام غدر جاری تھیں کہ میں نے ایک رسالہ قوم کی بے گناہی کا لکھا جو « Causes of Indian Revolt » (اسباب بغاوت ہند) کے نام سے موسوم ہے - میں بیان نہیں کرنا چاھتا کہ وہ وقت کیا تھا اور میرے دوست کیا یقین رکھتے تھے اور اس جوش قومی ہمدردی سے جس‌کو میں خود دیوانہ پن کہہ سکتا ہوں ، مجھ پر کیاگزرنے والا تھا . . . . اسی زمانے میں میں نے چند رسالہ لکھے اور مشتہر کئے ، جو « لائل محمڈنز آف انڈیا » کے نام سے موسوم ہیں - مگر میں نے غور کیا کہ یہ سب فروعی باتیں ہیں - اصلی سبب سوچنا چاھئیے کہ قوم پر یہ مصیبت کیوں پڑی اور کیونکر دور ہوسکتی ہے ؟ اس کا جواب ملا کہ قوم میں تعلیم و تربیت نہیں تھی اور انگریزوں سے جنکو خدا نے ہم پر مسلط کیاھے ، میل جول اور اتحاد نہ تھا . . . پھر میں

---

* ۷ فروری سنہ ۱۸۸۴ء کو سر سید نے جو تقریر بمقام مظفر نگر کی تھی جس کا حوالہ خلیق احمد نظامی صاحب نے اپنے مضمون « سید احمد اور سید جمال الدین افغانی » « مطبوعہ علی‌گڑہ تحریک آغاز تا امروز » ص ۲۳۸ پر دیا ہے ، اس کا مطالعہ بھی یہاں غیرمتعلق نہ ہوگا - اقتباس یہ ہے : « جس حساب سے یہ تنزل شروع ہوا ہے اگر اسی اوسط سے اس کا اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ چند ہی برس اس بات کو باقی ہیں کہ مسلمان سائیس ، خان‌سامانی خدمت‌گاری ، گھس‌کھودے ہونے کے سوا اور کسی درجے میں نہیں رہیں‌گے اور کوئی ایسا گروہ جس کو دنیا میں کچھ بھی عزت حاصل ہو مسلمان کے نام سے نہ پکارا جائے » - « ایسا کہتے وقت وہ کچھ مبالغہ نہیں کر رہے تھے - ان کی آنکھوں نے دہلی میں محمد بن تغلق کی اولاد کو گھاس کھودتے اور نواب خلیل‌الله خاں شاہجہانی کے پوتوں کو پیر دباتے دیکھا تھا - مسلمانوں کی مسجدوں کی ویرانی ، خانقاہوں کی تباہی ، درس‌گاہوں کی بربادی سب ان کی آنکھوں کے سامنے تھی » -

نے اپنے دل سے پوچھا کہ قوم کو اس زمانہ کی ضرورت کے مطابق تعلیم دینا اور یورپ کے علوم کا ان میں جاری کرنا درحقیقت اسلام کے خلاف ہے ، مجھے جواب ملا کہ نہیں ۔ پھر میں نے سوچا کہ انگریزوں سے جو ہمارے حاکم ہیں اور عموماً عیسائیوں سے سچی دوستی اور بےریا اتحاد اور دل کھول کر دوستانہ میل جول اور آپس میں ایک دوسرے کی ہمدردی کیا اسلام کے برخلاف ہے ، جواب ملا کہ نہیں ۔ بس انھیں دونوں اصولوں کو میں نے اختیار کیا . . . . . تو اول سنہ ١٨٥٨ء میں ، میں نے ایک اسکول مرادآباد میں قائم کیا جہاں اس زمانے میں کسی قسم کے اسکول کا وجود نہ تھا . . . . . پھر میں غازی پور گیا جہاں میں نے ایک اسکول قائم کرنے کی بنیاد ڈالی ۔ وہ اسکول نہایت کامیابی سے چلتا ہے اور وکٹوریا اسکول کے نام سے موسوم ہے . . . . اس زمانے میں میرے خیالات یہ تھے کہ بذریعہ ترجموں کے جو اُردو زبان میں ہوں ، اپنی قوم کو اعلیٰ درجہ کے یورپین علوم و فنون سے بہرہ‌یاب کرسکتا ہوں ۔ اس پر کوشش کی اور سنہ ١٨٦٤ء میں سینٹیفک سوسیٹی قائم کی . . . . بہت سی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ ہوا اور اس کا ایک اخبار اب تک میرے اہتمام سے جاری ہے . . . . اسی زمانے میں گورنمنٹ نے سید محمود کو لندن میں جاکر تعلیم پانے کو منتخب کیا . . . . مجھے موقع ملا کہ میں بھی لندن جاؤں اور تعلیم و تربیت کے اُن طریقوں سے واقف ہوں ، جن طریقوں سے انگلش قوم نے ایسی اعلیٰ درجہ کی ترقی پائی ہے ۔ میں وہاں گیا اور وہاں رہا ۔ جو دیکھا سو دیکھا اور جو سوچا وہ سوچا . . . . مگر اپنی قوم کو دین و دنیا دونوں کے اعتبار سے ایسے پست و تاریک گڑھے میں گرا ہوا پایا جس سے نکلنا محال معلوم ہوتا تھا . . . . لندن ہی میں میں نے اِس مدرسے کے قائم کرنے کی اور تعلیم کی تمام تجویزوں کو پورا کیا ، یہاں تک کہ جس نقشہ پر آپ اس کالج کی عمارتوں کو بنتا ہوا دیکھتے ہیں یہ بھی لندن میں قرار پاچکا تھا ۔ میں بدنصیبی سے انگریزی سے ناواقف تھا ۔ میں سید محمود کا نہایت شکرگزار ہوں کہ تمام واقفیت اور اطلاعیں جو مجھکو حاصل ہوئیں ، اُس میں سید محمود نے میری بہت بڑی مدد کی ۔ مجھکو اس بات کے اقرار کرنے سے بڑی خوشی ہے کہ اگر ان کی مدد نہ ہوتی تو جس مقصد سے میں لندن گیا تھا ، میرا جانا فضول تھا ۔ مدرسہ کے بورڈنگ ہوس اور تعلیم کے طریقے کی جس پر اس وقت مدرسہ چل رہا ہے اور جس پر آئندہ چلے گا ، ان کی نسبت یہ کہنا کہ میں ان کا تجویز کرنے والا اور قرار دینے والا تھا ، ایک ناانصافی ہوگی بلکہ صاف صاف

کہنا چاھئے کہ اس کا بہت بڑا حصہ سید محمود کا تجویز کیا ہوا تھا . . . . . ان کا خیال تھا کہ کالج ایسا اعلیٰ درجے کا قائم ھو ، جس میں تمام یورپین علوم و فنون معہ اُن ایشیائی علوم کے جو ھمارے بزرگوں کے لئے مایۂ فخر تھے ، اعلیٰ درجہ پر تعلیم ھوسکیں اور وہ کالج محمڈن یونیورسٹی کے نام سے موسوم ھو . . . . . لندن ھی میں اس کام کی جو نہایت اھم تھا ، شروع کرنے کے تین طریقے قرار دئے - اول ایک ایسی تدبیر اختیار کی جاوے جس سے عموماً خیالات تعصب جو مسلمانوں کی دلوں میں بیٹھے ھوئے ھیں اور یورپین سینسز (Sciences) و لٹریچر کا پڑھنا کفر اور مذھب اسلام کے برخلاف سمجھتے ھیں ، دور ھوں - دوم خود مسلمانوں سے پوچھا جاوے کہ وہ یورپین سینسز اور لٹریچر کو کیوں نہیں پڑھتے اور اوس میں ان کو کیا اندیشہ ھے ؟ سوم کالج کے لئے چندہ شروع کیا جاوے اور جس وقت موقع ھو علی‌گڑھ میں کالج قائم کیا جاوے - لندن ھی میں علی‌گڑھ کا مقام قرار پاچکا تھا - ھندوستان میں پہونچ کر تجویز اول کے مطابق میں نے « تہذیب الاخلاق » جاری کیا - گو « تہذیب اخلاق » کی بہت مخالفت ھوئی لیکن اگر اوگوں کا خیال صحیح ھے کہ « تہذیب الاخلاق » نے تمام ھندوستان کو ھلادیا اور اوگوں کے دلوں کو قومی ھمدردی پر مائل کردیا تو شاید میری نجات کے لئے یہی کافی ھوگا - »

« دوسری تجویز کے مطابق ایک کمیٹی قائم ھوئی اور کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان ، اس کا نام رکھا . . . . . اور مضمون جس کا جواب پوچھا گیا تھا ، سب سید محمود کے لکھے ھوئے اور تجویز کئے تھے - بہت بڑی کامیابی کے ساتھ اس کا کام ختم ھوا اور کام ختم ھونے پر اس کالج کا قائم ھونا قرار پایا - کالج کا قائم ھونا ھی مقصود تھا جو تجویز سوم میں قرار پایا تھا - سنہ ۱۸۷۲ء میں چندہ جمع کرنے کے لئے بمقام بنارس ایک کمیٹی قائم ھوئی جس کا نام محمڈن اورینٹل کالج فنڈ کمیٹی رکھوا گیا (مجلس خازن البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین) اور کامیابی سے اس کا کام چلنا شروع ھوا . . . . لارڈ لٹن جنوری سنہ ۱۸۷۷ء کو علی‌گڑھ میں تشریف لائے اور ایک نہایت پُر تکلف جلسہ میں رسم فونڈیشن عمل میں آئی . . . . . اسکول جو سنہ ۱۸۷۵ء میں انٹرنس تک پڑھائی کے لئے کھولا گیا تھا سنہ ۱۸۷۸ء میں ایف اے کی پڑھائی تک اور سنہ ۱۸۸۱ء میں بی اے اور ایم اے کی پڑھائی تک ترقی کرگیا . . . . میں اپنی تمام زندگی میں کسی امر پر اس قدر فخر نہیں کرسکتا جس قدر کہ اوس اعتماد اور طمانیت پر فخر کرتا ھوں جو میری اور غیر قوم کے بزرگوں نے مجھ پر کیا » -

۱۲ مئی ۱۸۷۲ء کو « ممبران کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان » کی روئداد اجلاس میں مجلس خازن البضاعة کے قواعد کارروائی کے سلسلے میں « سید احمد خاں سکریٹری نے بعد منظور ہوجانے رپورٹ کے کہا اب تک جو کچھ تدبیریں کمیٹی نے کی ہیں وہ سب بخوبی انجام کو پہونچیں یعنی اسباب و موانع اہل اسلام کی تعلیم و تربیت کے اور ان کے علاج جو کمیٹی نے معلوم کرنے چاہےتھے، ان کی اچھی طرح تحقیقات ہوگئی اور اس زمانہ میں جس طور پر کہ مسلمانوں کی تعلیم و تربیت ہونی چاہئے ، اس کا نہایت عمدہ اور مناسب طریقہ ممبران سیلکٹ کمیٹی نے تجویز کردیا جو ابھی اجلاس سے منظور ہوا .... اس طریقۂ تعلیم کے اجرا کے لئے لاکھوں روپئے درکار ہوں گے مگر میں خیال کرتا ہوں کہ تمام ہندوستان کے مسلمان نہیں بلکہ صرف ممالک مغربی و شمالی کے مسلمان بھی ... ضروری سمجھیں ... تو اس قدر روپیہ جمع ہوسکتا ہے کہ ایک مدرسۃالعلوم کیا ، متعدد مدرسۃالعلوم قائم ہوسکتے ہیں ... اس کے بعد سید احمد خاں سکریٹری نے تحریک کی کہ یہ کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان ہمیشہ کے لئے قائم رہے اور ترقی تعلیم مسلمانان میں جو امور پیش آئیں ان پر بحث اور کوشش کرتی رہے ... »

مجلس خازن البضاعة لتاسیس مدرسة العلوم للمسلمین کے نام اور مقصد کے تحت دفعہ ۲ صفحہ ٤ پر یہ عبارت درج ہے : یہ اجلاس ۱۸۷٤ء میں منعقد ہوا تھا ۔

« مقصد اس مجلس کا یہ ہوگا کہ واسطے قائم کرنے اس قسم کے مدرسۃ العلوم کے جسکی تجویز صدر کمیٹی خواستگار تعلیم مسلمانان یعنی Committee for the better diffusion and advancement of learning among Mohammadans of India نے کی ہے اور وہ تجویز رپورٹ سلکٹ کمیٹی مورخہ ۱۵ اپریل ۱۸۷۲ء میں مندرج ہے اور اس میں بالتخصیص مسلمانوں کی تعلیم کے لئے مدرسۃ العلوم کا قائم کرنا تجویز کیا ، ہے ایسا سرمایہ جسکی آمدنی سے وہ مدرسہ قائم ہوسکے ، جمع کرے » (ص ۹) - کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان ہندوستان کی رپورٹ سے چند اقتباسات ناظرین کی خدمت میں پیش کئے جاتے ہیں ۔

« باین ہمہ جملہ ممبران کمیٹی اس بات پر متفق ہوئے کہ مسلمانوں کے لڑکوں کا تعلیم مذہبی کا ہونا بھی ضرور ہے اور اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ تعلیم کے انتظام کا بندوبست آپس کے اہتمام و انتظام سے ہی ہونا چاہئے ، خواہ خود مسلمان اپنے لڑکوں کی تعلیم کے لئے بڑے بڑے کالج قائم کریں جن میں تمام علوم کی تعلیم بشمول مذہبی ،

ہوا کرے یا ابتدائی تعلیم کے لئے جس میں مذہبی تعلیم پانے کے بعد کالج میں داخل کئے جاویں یا ایسے اسکول ... صرف مذہبی تعلیم کے لئے جاری ہوں» ۔ (ص ۶)

«دوسرا سبب مانع اکثر بلکہ قریباً کل مصنفوں نے یہ قرار دیا ہے کہ انگریزی کالجوں اور اسکولوں میں تعلیم پانے سے طالب‌علم لامذہب ہوجاتے ہیں اور مذہب کو غلط اور عقائد مذہبی کو لغو سمجھنے لگتے ہیں اور اس لئے مسلمان اپنے لڑکوں کو ان میں داخل نہیں کرتے ... سید احمد خاں نے یہ بات کہی کہ میں نے آج تک کوئی شخص انگریزی خواں ایسا نہیں دیکھا کہ جو تمام عقاید مروجۂ حال کو اور ان مذہبی تعظیموں کو جو اب مذہبی تعظیمیں گنی جاتی ہیں بجنسہ تسلیم کرتا ہو ... اُنھوں نے کہا کہ یہ بات صرف میں ہی نہیں کہتا بلکہ انگریز بھی یہی کہتے ہیں، چنانچہ ڈاکٹر ہنٹر صاحب نے اپنی نئی کتاب میں جو حال میں انھوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کی نسبت لکھی یہ فقرہ مندرج کیا ہے کہ «کوئی نوجوان خواہ ہندو خواہ مسلمان ایسا نہیں ہے جو ہمارے انگریزی مدرسوں میں تعلیم پائے اور اپنے بزرگوں کے مذہب سے بد اعتقاد ہونا نہ سیکھے ۔ ایشیا کے شاداب اور تروتازہ مذہب جب مغربی علوم کی سچائی کے قریب آتے ہیں جو مثل برف کے ہے، تو سوکھ کر لکڑی ہوجاتے ہیں» (ضمن ۲ ص ۷) ۔

یہاں پروفیسر سید احتشام حسین کے اس بیان کا ذکر کردینا بےمحل نہ ہوگا جو موصوف نے «علی‌گڑھ تحریک کے اساسی پہلو» مطبوعہ علی‌گڑھ تحریک آغاز تا امروز کے ص ۲۳ پر ملتا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

«...... انگریزی زبان میں تعلیم دئے جانے کے متعلق مکالے نے اپنی مشہور رپورٹ میں لکھا کہ «ہمیں ایک ایسی جماعت بنانی چاہئے جو ہم میں اور ہمارے کروڑوں رعایا کے درمیان مترجم ہو اور یہ ایسی جماعت ہونی چاہئے جو خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو مگر مذاق اور رائے الفاظ اور سمجھ کے اعتبار سے انگریز ہو» ۔ یہ الفاظ غیرمبہم ہیں مگر مکالے کے دل میں جو کچھ تھا وہ رپورٹ میں نہیں بلکہ اس خط میں تھا جو اس نے اپنے باپ کو لکھا تھا اور جس میں یہ الفاظ ملتے ہیں: «اس تعلیم کا اثر ہندوؤں پر بہت ہے ۔ کوئی ہندو جو انگریزی‌داں ہے کبھی اپنے مذہب پر صداقت سے قائم نہیں رہ سکتا ۔ بعض لوگ مصلحت کے طور پر ہندو رہتے ہیں مگر بہت سے یا تو موحد ہوجاتے ہیں یا مذہب عیسوی اختیار کرلیتے ہیں ۔ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ اگر تعلیم کے متعلق ہماری تجاویز پر عمل درآمد ہوا تو تیس سال بعد بنگال میں ایک بت‌پرست بھی باقی نہ رہے گا» ۔

ہندوؤں بالخصوص بنگال کے ہندوؤں کے بارے میں انگریزی کا فیضان اور مکالے کی پیشین گوئی کہاں تک صحیح ثابت ہوئی ، اس سے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتا اس لئے کہ شاید سو فیصدی صحیح نہ ہو لیکن آج مکالے زندہ ہوتا تو اپنی آرزوؤں کو کئی سو فیصدی مسلمانوں پر صادق ہوتے دیکھتا ۔ ہندوستان اور پاکستان ہی کے مسلمانوں پر نہیں سارے جہاں کے مسلمانوں پر ۔ کمیٹی خواستگار تعلیم کے چند مصنفوں کی یہ رائے ہے کہ « سرکاری کالجوں اور اسکولوں کی تعلیم سے لڑکوں کے اخلاق خراب ہوجاتے ہیں ۔ گستاخی اور غرور ان میں سما جاتا ہے ۔ بزرگان کا ادب و آدمیت اور حفظ مراتب ان میں باقی نہیں رہتا اور اس کا علاج یہ بتاتے ہیں کہ کالجوں اور اسکولوں میں ماسٹر مہذب اور نیک خصلت ہونے چاہئیں اور جس طرح کہ اب تک بخوبی نگرانی اور ان کی درستی اخلاق و عادات کی افسران کالج اور اسکول کی طرف سے نہیں ہوتی اسکے برخلاف اس کی زیادہ تر نگرانی کی جاوے ..... » (ضمن ۳ ص ۱۰) ۔

طریقۂ تعلیم کے بارے میں جہاں اور بہت سے اُمور بیان کئے گئے ہیں ان میں آج سے تقریباً ۹۰ سال پہلے وسیلۂ تعلیم کے بارے میں حسب ذیل بیان دلچسپی سے خالی نہیں :

« تمام عمر انگریزی زبان سیکھنے میں ضائع ہوتی ہے اور ۲۰-۲۵ برس کی عمر تک بھی زبان نہیں آتی اور لٹریچر میں بھی کافی لیاقت نہیں پیدا ہوتی بلکہ مترجمی کی بھی لیاقت پیدا نہیں ہوتی اور کسی علم کو کافی طور پر جاننے کا وقت نہیں آتا اور اسی لئے کسی چیز میں کمال حاصل نہیں ہوتا ۔ مسلمان اس ناکافی استعداد کو پسند نہیں کرتے اور اس لئے لڑکوں کو اسکولوں اور کالجوں میں داخل کرانا بے فائدہ سمجھتے ہیں کیونکہ وہ اپنے یہاں کی تعلیم میں ہمیشہ یہ بات دیکھتے ہیں کہ ان کے لڑکوں کو جن علوم میں ان کے یہاں تعلیم دی جاتی ہے ، ان میں سے کسی نہ کسی میں ۱۸ ۔ ۲۰ کی عمر میں استعداد کامل اور اعلےٰ درجہ کا کمال پیدا ہوجاتا ہے جسکی سبب ہر ایک ان کو ذی وقعت اور قابل ادب سمجھتا ہے » - (ضمن ۱۵ صفحہ ۱۵) ۔*

روئداد نمبر ۵ اجلاس ٹرسٹیان محمڈن اینگلو اورنٹیل کالج علی گڑھ منعقدہ ۱۷ جولائی ۱۸۹۲ء میں جہاں قواعد و قوانین ٹرسٹیان کی تصدیق کی گئی ہے ، سرسید فرماتے ہیں :

---

* کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان اور مجلس خازن البضاعۃ لتاسیس مدرسۃالعلوم للمسلمین میں مسلمانوں کے تعلیمی امور سے تفصیلی بحث کی گئی ہے ۔ ناظرین کو ان مسائل سے دلچسپی ہو تو ان مشمولات کا مطالعہ فرمائیں جو مسلم یونیورسٹی لائبریری میں ایک جلد میں (۳۷۸ ،۵۴۵ م۴۰) ملیں گے ۔

« منجملہ ٹرسٹیاں کے چودہ ٹرسٹیوں کی طرف سے کچھ جواب نہیں آیا - بلاشبہ ایسی کم توجہی ٹرسٹیوں کی جنھوں نے ہاں یا ناں لکھکر بھی جواب نہیں بھیجا ' قابل افسوس ہے - ایسے ہی واقعات سے امید ٹوٹتی جارہی ہے کہ یہ قومی کام قوم سے کیونکر چلے گا : مجھکو امید ہے کہ کالج کے دوستوں کو وقتاً فوقتاً یقین ہوتا جاوے گا کہ جو تجویز گورنمنٹ سے ایک اسپیشل قانون واسطے حفاظت کالج کے پیش ہوئی ہے' وہ کیسی ضروری ہے . . . . . بلا شبہ جبکہ ٹرسٹی توجہ نہیں کرتے تو میرے دل پر اور میں سمجھتا ہوں ہر ایک کے دل پر جو قومی بھلائی کا خیال رکھتا ہے، شدید صدمہ ہوتا ہے . . . پریسیڈنٹ (مرزا عابد علی بیگ صاحب رئیس مرادآباد) اپنی کرسی پر سے اٹھے اور کہا کہ یہ بات نہایت قابل افسوس ہے . . . تمام ہندوستان میں یہی ایک خاص کالج مسلمانوں کی آئندہ ترقی و بہبودی کی بنیاد ہے - اس کی طرف سے بے اعتنائی کرنا کالج کے مقاصد کو جس کے استحکام کی بہت کچھ ضرورت ہے ' اگرچہ نقصان پہنچاتا ہے، لیکن ہم کو آئندہ کے لئے ایسی سستی سے نا امید نہ ہونا چاہئے کیونکہ قومی جوش مسلمانوں کی تعلیم و ترقی کے لئے آہستہ آہستہ شروع ہوا ہے اور آہستہ آہستہ وہ اپنی اعلی درجہ کی کوششوں پر بر انگیختہ کرے گا . . . »

حسب ذیل اقتباس اس رپورٹ سے ماخوذ ہے جو سرسید نے کمیٹی خزنۃ البضاعۃ کی طرف سے ۱۰ نومبر ۱۸۷۵ءکو سر ولیم میور لفٹننٹ گورنر اضلاع شمال مغرب و اودھ کی خدمت میں پیش کیا تھا -

« . . . یہ مدرسۃ العلوم ہندوستان میں یا کم سے کم شمالی مغربی اضلاع میں ایک نئے قسم کا مدرسہ قائم ہوا ہے - آج تک مسلمان اس بات سے محض غافل تھے کہ اُن کے ہاں کے علوم قدیمہ مشرقیہ کو حال کے علوم جدیدہ نفیسہ مغربیہ کے ساتھ ملانے سے کس قدر علم کی روشنی ہماری قوم میں پھیلے گی اور کس قدر جدید معلومات اور جدید فائدے ہماری قوم کو حاصل ہوں گے . . . نیز جو جو حاجتیں مسلمانوں کو تعلیم کے باب میں ہیں اور جو اور کسی طرح پوری نہیں ہوسکتیں ، ان کو اس مدرسے کے ذریعہ سے پورا کرے . . . اگرچہ یہ مدرسہ مسلمانوں کے نام سے قائم ہوا مگر حضور کو اس بات کے دریافت کرنے سے خوشی ہوگی کہ جو لوگ کسی قوم و مذہب کے اس مدرسے میں پڑھنا چاہیں گے وہ سب داخل ہوسکیں گے . . . اور قواعد تعلیم مذہبی کی بجا آوری ان پر لازم نہ ہوگی . . . »

سر ولیم میور کے جواب کے چند اقتباسات یہ ہیں:

« . . . پس اب میں سب صاحبوں کو ایک نازک بات تفصیل سے بتاتا ہوں کہ یہ کالج کس اصول پر قائم ہوا اور کس طرح صاحبان انگریز اس میں شامل اور اس کے مددگار ہوسکتے ہیں۔ اکثر لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ بغیر مذہبی تعلیم کے تکمیل نہیں ہوسکتی۔ کمتر ایسے ہیں جو اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ سبب یہ ہے کہ لڑکے کی طبیعت نازک ہوتی ہے اس کی مثال پودے کی ہے۔ اگر پہلے ٹیڑھا ہوجائے تو پھر بڑا ہوکر سیدھا نہیں ہوسکتا، اگر سیدھا ہوجائے تو پھر کج نہیں ہوسکتا . . . مثلاً خالق کو حاضر ناظر جاننا، عقبیٰ کے حالات جزا و سزا کی تعلیم وغیرہ بچپن ہی میں نہ ہو تو بڑا ہوکر بے ایمان رہتا ہے، فجور کی حالت میں بدکاری میں مبتلا رہتا ہے . . . پس یہی وجہ ہے کہ ہم اس کالج محمدی کے اُصول پر اتفاق دلی کرسکتے ہیں کیونکہ جب ہم قطع نظر سرکاری عہدہ داری کے ان مدرسوں کی اعانت کرتے ہیں جن میں مذہبی تعلیم ہوتی ہے تو کیوں مسلمان اپنے لڑکوں کو مذہب نہ سکھاویں؟۔ یہ تو ان کے عقیدوں کے بموجب ان پر لوازمات سے ہے . . . »

۲۷ اکتوبر ۱۸۷٦ء کو جو ایڈریس سرولیم میور کو عربی میں پیش کیا گیا تھا، اس کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

« ہم لوگ حضور کی خدمت میں مسلمانوں کے ایک بڑے گروہ کی طرف سے نہایت خلوص نیت اور کمال حسن عقیدت سے اس لئے حاضر ہوئے ہیں کہ جو مہربانیاں حضور والا نے اپنے عہد حکومت میں علی العموم تمام ہندوستانیوں کے رفاہ وفلاح . . . اور با لتخصیص جو احسانات حضور والا نے مسلمانوں پر کئے اور جو بار منت بے پایاں کا ان پر رکھا، ان تمام مہربانیوں اور احسانات کا ہم تہ دل سے شکریہ ادا کریں . . . اور ہم امید کرتے ہیں کہ جو اعانت و امداد حضور نے ہم مسلمانوں کی تعلیم و تربیت میں فرمائی اس کے سبب سے ہماری قوم حضور کو ہمیشہ بڑی عزت و عظمت کے ساتھ یاد کرتی رہے گی . . . جب ہمارے ذہن میں یہ ولولہ اٹھا کہ ہم مسلمانوں کے واسطے ایک مدرسۃ العلوم قائم کریں اور ہم نے یہ قصد کیا کہ ہم اپنی اولاد کو ٹھیک راہ بتاویں اور صدق و یقین کا راستہ دکھلاویں اور ہم نے یہ ارادہ کیا کہ ہم ایسے سامان مہیا کریں جس کے سبب سے ہماری قوم کے وہ تمام عذر منقطع ہوجائیں اور ان کا وہ تنفر اور ان کا انکار بے اصل و بے بنیاد ہوجاوے جو اس کو علوم جدیدہ کے تحصیل کرنے اور

ان مفید زبانوں کے سیکھنے میں ہے ' جس کے سبب سے ہر انسان خاک مذلت سے اوج عزت پر چڑھ جاتا ہے اور حلیۂ فضائل سے آراستہ اور عیوب و رذائل سے پاک ہوجاتا ہے ، اور قومی اصلاح و تہذیب کے خیال کا شعلہ بھڑکا اور شوق کی آگ مشتعل ہوئی ، وہ سب حضور کی نصیحتوں کا اثر ہے جو حضور نے ہر وقت و ہر موقع پر مسلمانوں کو جتائیں۔ . . . حضور نے ہی مسلمانوں کے مدرسے کی تعمیر کے واسطے ایک وسیع و پر فضا میدان عطا فرمایا جس میں مدرسۃ العلوم مسلمانان بنایا جاتا ہے . . . اور مسلمانوں پر شکریہ واجب کیا۔ »

سر ولیم میور نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا ۔

« . . . یہ امر میری نہایت فرحت دلی کا باعث ہوا کہ میرے عہد حکومت ممالک مغربی و شمالی میں ہم نے کس قدر اعتماد مسلمانوں کے گروہ عظیم کی ، جس کی طرف سے نیابتاً یہ ایڈرس پیش کرتے ہیں ۔ حاصل کی ہے . . . عرصۂ دراز سے میں اس زبان عمدہ (عربی) کی قدر کہ جس میں آپ لوگوں نے یہ ایڈرس بعبارت فصیح و سلیس پیش کی ہے، جانتا ہوں اور میں نے بنفسہ عربستان کے ادباء قدیم کی تالیفات کے ملاحظوں میں برسوں سے حظ وافر حاصل کیا ہے اور مجھے یہ امید ہے کہ درس تدریس ، اس زبان قدیم کی تحصیل علوم مغربی کی تحصیل کے ساتھ ہی ساتھ باعث فائدہ عظیم آپ لوگوں کے فرقہ کا ہوگا اور اسی اشتراک کے سبب سے میں نے اس علی گڑھ کے محمدی کالج کی بہبودی پر اپنی توجہ مصروف اور مبذول کی ہے . . . »

۳ جنوری ۱۸۸۷ء کو جو سپاس نامہ (بزبان فارسی) نظام الملک میر محبوب علی خاں فتح جنگ بمقام دہلی ، کمیٹی خزنۃ البضاعۃ کی طرف سے پیش کیا گیا ، اس کے بعض اقتباسات یہ ہیں :

« . . . . علاوہ ازین تعلقات عامہ خصوصیت خاصہ کہ ما غریب مسلمانان را بذات آن والاجاہ آصف بارگاہ حاصل است ، بکمال تعلیم و ادب بعرض رسانیدن می خواہم کہ ہرگاہ ' ما مسلمانان این دیار کہ از بے بضاعتی وبخت واژگونی در ورطۂ مذلت افتادہ ایم بجہت ترقی علم و دولت ہم کیشان خود طرح بنام مدرسۃالعلوم درین خوش سواد شہر علی‌گڑھ انداختیم ، از سرکار دولت مدار آصفیہ اعانتے باجرائے یومیہ دوامی سہ صد روپیہ ماہواری سکہ انگریزی رسید و بدان باعث ما غریبان را قدرت اجرائے مدرسہ بجہت تعلیم مسلمانان دست داد ۔ ہرآئینہ این نوازش و پرداخت سرکار والاے نظام خلداللہ ملکہ نسلاً بعد نسل درمیان ما مسلمانان ہندوستان یادگار خواہد شد ، و اداے شکر این عنایت ومرحمت بذمۂ کافۂ مسلمین

این دیار واجب و لازم است ، و علاوه ازین ما مسلمانان که تعلق خاص بمدرسة العلوم می‌داریم ، شکر عنایت و مرحمت حضور والا بجا می آریم .... و این امر باعث هزار هزار اعزاز ما مسلمانان هندوستان و تعلق خاص از دامن دولت حضور اقدس واعلے است ..،... »

اس سپاسنامے کا جواب پیش‌گاہ نظام سے یہ ملا -

« صحبت امروزہ ما و شما موجب سرور و اظہار خلوص و عقیدت شما بہ سرکار ما مستوجب شکر است - مسلمانان ہرجاکہ باشند باہم برادران اند بلکہ باشندگان یک ولایت باوجود اختلاف قوم و ملت اعضاے یکدیگران اند - بُعد مسافت اگر درمیان است بودہ باشد، مگر مانع مودت و قطع محبت فی مابین نتواند شد - پس محل عجب وجاے شگرف نیست اگر اہل دین دیار شمالی را با مردم دکن مواخات و سرکار عالیہ را با جملہ ہم‌کیشاں ہندوستان مراعات باشد .... »

کمیٹی خزنۃ البضاعۃ کی طرف سے جو سپاس نامہ علی‌گڑھ میں ۸ جنوری سنہ ۱۸۷۷ء کو لارڈ لٹن گورنر جنرل ہند کو دیا گیا، اس کے جستہ جستہ اقتباسات درج ذیل ہیں :

« ... حضور قیصرہند کی ہم مسلمان رعایا اپنے آپ کو گورنمنٹ ہند کا خاص کر ممنون احسان خیال کرتے ہیں کہ گورنمنٹ موصوف نے چند برسوں سے ہماری قوم میں تعلیم کو ترقی دینے کی جانب ایک بڑی توجہ فرمائی ہے اور پراونشل گورنمنٹوں کے نام اس مضمون کی ہدائتیں جاری فرمائی ہیں کہ وہ ہماری تعلیم و تربیت کی ضرورتوں کے رفع کرنے کے واسطے خاص تدابیر عمل میں لاویں ..... جو مشکلات اس بات کی مانع تھیں کہ ہماری قوم کی عقلی اور اخلاقی حالت پر سرشتۂ تعلیم کا کوئی مفید اثر پہنچے ، ان کو بخوبی سمجھکر ہماری قوم کے چند ترقی یافتہ شخصوں نے ایسے اُصول پر ایک کالج کے قائم کرنے کا ارادہ کیا جو ہمارے ہم‌مذہبوں کی خواہشوں کے مطابق ہوں اور جن کے ذریعہ سے ان کی حاجتیں تعلیم و تربیت کے معاملہ میں رفع ہوجاویں ...،... جس کالج کی حضور اب بنیاد رکھنے کو ہیں ، وہ اکثر امور عظیم میں ان تمام مدرسوں سے مختلف ہے ، جو اس ملک میں قائم ہوچکے ہیں ، جن کو خاص خاص لوگوں نے قائم کیا تھا - اور بعض مدرسے ایسے ہوچکے ہیں جن کو بادشاہوں نے بنایا تھا اور جن کی امداد سلطنت کے محاصل میں سے کی جاتی تھی مگر ہندوستان کے مسلمانوں کی تواریخ میں یہ اول ہی موقع ہے کہ ایک کالج نہ کسی خاص شخص کی فیاضی یا علمی شوق سے اور نہ

کسی بادشاہ کی شاہانہ سرپرستی سے بنا ہے، بلکہ کل قوم کی مُتفقہ خواہشوں اور مجتمع کوششوں سے قائم ہوا ہے ۔ اس کالج کی بنا ان اسباب پر ہے جو سابق میں اس ملک کو پہلے یا کبھی دیکھنے نصیب نہیں ہوئے ۔ یہ کالج بے تعصبی اور ترقی کے اُصول پر مبنی ہے، جسکی نظیر مشرق کی تواریخ میں نہیں پائی جاتی ہے . . . اب حضور سے مدرسۃالعلوم کی بنیاد کا پتھر رکھنے کی درخواست کرتے ہیں اور اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ایک اسلامی کالج کی بنیاد کا پتھر رکھا جانا ایسی گرانمایہ ہستی کے ہاتھوں انجام پارہا ہے، جس کے نزدیک علم بطور ایک میراث کے ہے اور جسکا نام عالموں میں بھی اسی طرح مشہور و معروف ہے جیسا کہ وہ مدبروں اور مصنفوں میں ہے» ۔

فاونڈیشن کا کام ختم ہوگیا تو «جناب شاہ امانت اللہ صاحب غازیپوری نے مدرسۃ العلوم کے قائم ہونے کی مبارکباد دی اور یہ عبارت جو ان کے پاس لکھی ہوئی تھی، اپنی زبان مبارک سے پڑھی» ۔

«میں کمال خوشی اور دلی مسرت مسلمانوں کی ظاہر کرتا ہوں بلکہ اکثر اضلاع کے اہل اسلام کی طرف سے بغرض ادائے شکریہ جناب سید احمد خاں صاحب بہادر حامی مدرسۃالاسلام کے حاضر ہوا ہوں ۔ پہلے خداوند حقیقی کا شکر ادا کرتا ہوں جسنے ہم کو خلعت اسلام سے مشرف فرمایا اور ثانیاً سید احمد خاں صاحب کا جنہوں نے بگڑی اور خراب حالت مسلمانوں کی دیکھکر کمر ہمت مضبوط باندھ کر کمال جانفشانی اور عرق ریزی سے تہذیب اور شایستگی اہل اسلام بنظر قومی ہمدردی کے چاہا کہ ایسے وقت پُر آشوب میں تعلیم و تربیت اہل اسلام کی عمدہ طور پر ہونا چاہئے کہ جسکے ذریعے سے اپنے ہمچشموں میں اہل اسلام ممتازی حاصل کریں اور دنیاوی حقارت سے بچیں . . . لہٰذا فقیر محمد امانت‌اللہ اپنے تمام ضلع کے مسلمانوں کی طرف سے اور ضلع اعظم‌گڑھ و مرزاپور و شاہ‌آباد و سارن و مظفرپور و صاحب‌گنج و مونگیر و بھاگلپور کے اہل اسلام کی طرف سے اس ہمدردی قومی کا شکریہ ادا کرنے کو آیا ہے» ۔

ایڈریس کا جواب لارڈ لٹن نے حسب ذیل تقریر میں دیا جس کے جستہ جستہ اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں :

« . . . . . . آپ نے اپنے ایڈریس میں یہ بیان کیا ہے کہ مسلمانوں کی قوم اپنے مذہب کو نہ صرف ذہنی و اُصول دلائل پر مبنی سمجھتی ہے بلکہ اس کو دنیاوی تعلقات میں سب سے عمدہ اور سب سے بڑھ کر رہنما خیال کرتی ہے ۔ اے صاحبو، میں اس

قسم کے مذہبی یقین کو یہ سمجھتا ہوں کہ ایسا یقین تمام سچے مذہبی یقین کی سب سے عمدہ شکل ہے، کیونکہ ہر ایک مذہب کا، خواہ اس کا کچھ ہی نام ہو اور اس کی کیسی ہی شکل ہو، سب سے مانا ہوا مقصد یہ ہے کہ وہ انسانی مشاغل کی دنیاوی زندگی کے مختلف فرائض میں رہنمائی کرے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ آپ اس بات کے اعتراف کرنے میں ذرا دریغ نکریں گے کہ مذہب اسلام میں کوئی ایسا اُصول نہیں ہے جو اعلےٰ درجے کی دماغی ترقی کا مانع خیال کیا جاسکتا ہو۔ قوم مسلمانان نے علم و ہنر و سائنس کے میدان میں بڑی فتوحات حاصل کی ہیں۔ اس قوم نے نہ صرف ایشیائی براعظم کے اُس بڑے قطعے میں ایسی بڑی بڑی و عالیشان عمارات قائم کی ہیں جنکو آج تک ایک عالم دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے اور جنکی ساخت کی تعریف میں تمام دنیا رطب اللسان ہے، بلکہ ایسے زمانے میں جبکہ یورپ کی عیسائی قومیں اپنی جہالت کی تاریکی اور سوشل برائیوں سے نکلی ہی نہ تھیں، مسلمانوں کی قوم نے تمام جزیرہ نما آئیبیرین (Iberian Penunsula) کو طب و فلسفہ و ریاضی کے دارالعلوم سے مملو کردیا تھا۔ اور ان علوم میں وہ اور تمام اپنے ہم عصروں سے بڑھے ہوئے تھے اور آج تک اسپین اور پُرتگال کے باشندوں کا اپنے سامان معاشرت بہم پہنچانے کے لئے عرب کے انجینروں کی گذشتہ محنتوں و مشقتوں و تحقیقات پر دار مدار ہے۔ مگر خالق مطلق نے کسی خاص قوم کے لئے یہ بات مخصوص نہیں کردی ہے کہ وہی ہمیشہ انسانی خیالات کو ترقی دیا کرے اور انسانی تہذیب کے نشو و نما کے سامان بہم پہنچایا کرے۔ مغربی دنیا کی تعلیم جدید اب اس درجہ تک پہنچ گئی ہے کہ وہ مشرقی دنیا کا وہ قرض ادا کردے جو اس نے پہلے مشرقی علم و دانش و علم و ہنر سے لیا تھا اور جس کی وہ شروع زمانے سے مقروض رہی ہے۔ . . . . . اور میں مسمانوں کو انہیں خیالات اور انہیں علوم کی تحصیل کی نصیحت کرتا ہوں تاکہ وہ علمی دنیا میں نئی فتوحات حاصل کریں اور اُن کو اپنے ایسے اعلےٰ مقاصد کی تحصیل کے نئے مواقع ملیں» -

۱۱ دسمبر سنہ ۱۸۸۸ء کو جو ایڈرس دیا گیا، اس کے چند اقتباسات یہ ہیں:

«. . . . . جس قدر قومیں براعظم ہندوستان میں متوطن ہیں اور سلطنت انگریزی کے سایۂ عاطفت میں رہتی ہیں، ان سب میں کوئی قوم زمانہ کی ترقی سے اس قدر پیچھے نہیں رہی ہے جیسی کہ ملکۂ معظمہ قیصر ہند کی مسلمان رعایا کا حال ہے۔ اہل اسلام نے زمانہ کے اثروں کو ایک ایسی بےپروائی اور بےحسی سے گذرنے دیا ہے جو سوشل

اور پولیٹکل تذلیل کی بدترین خرابیوں کی باعث ہوئی ہیں . . . . . ہمارا اصل مدعا یہ ہے کہ ہمارے ہم مذہبوں میں ایسی تعلیم کے حاصل کرنے کے اسباب ترقی پاویں جو تمدنی لحاظ سے لوگوں کو کارآمد بنانے اور ایک شائستہ سلطنت کی نیک‌چلن رعایا بنانے کے واسطے یکساں ضروری ہے ۔ مدرسۃ العلوم کا قائم ہونا ہماری ناچیز کوششوں کا ثمرہ ہے . . . ہماری دلی کوششیں اپنے ہم مذہبوں کو یہ بات ذہن نشین کرانے میں مصروف رہی ہیں کہ شائستہ اور مہذب بننے کے واسطے تعلیم کی بھی ایسی ہی ضرورت ہے جیسی کہ اور باتوں کی ضرورت ہے جو انسانوں کی خوش حالی کی موئد ہیں . . . . » ۔

اس کے جواب میں سرجان اسٹریچی نے فرمایا :

« . . . . . مجھکو یقین ہے کہ مسلمانوں کو خیرخواہ بنانے کا یقینی ذریعہ ان کو تعلیم دینا ہے جیسا کہ آپ یہاں کر رہے ہیں . . . . اس کالج کی خاص صفتوں میں ہمیشہ سے ایک بات رہی ہے کہ اس میں ایک زبردست مذہبی عنصر موجود ہے - . . . . . . جو قاعدہ آپ نے مقرر کیا ہے اس کے ذریعہ سے آپ نے اپنے اُس اعتقاد کا اعلان کردیا ہے کہ اب بھی یہ بات ایسی ہی سچ ہے جیسی کہ اُس زمانے میں تھی جبکہ مسلمانوں کو دہلی یا قرطبہ یا غرناطہ میں عروج تھا ، کہ آپکا مذہب جس نے دنیا پر ایک بڑا اثر کیا ہے ، زمانۂ حال میں بھی جبکہ اس کی تعبیر صحیح صحیح طور پر کی جاتی ہے ، انسان کی ترقی اور روشن ضمیری کا دوست ہے . . . . »

۸ اگست سنہ ۱۸۸۲ء کو جو ایڈرس کالج کی طرف سے آنریبل ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر، پریسیڈنٹ ایجوکیشن کمیٹی فار انڈیا کو دیا گیا ، اس کے جواب میں موصوف نے ایک طویل تقریر کی ، جس کے بعض اقتباسات یہ ہیں :

« . . . . . . در حقیقت جس حالت میں کہ نوجوان ہندو ایک خالص دنیاوی بنیاد پر ایک ہی قسم کی تعلیم حاصل کرنے میں اپنی تمام کوششوں کو صرف کرتا ہے ، تو نوجوان مسلمان دونوں دنیاوی اور مذہبی بنیاد پر دو قسم کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے ۔ لڑکپن میں اس کو اُن مکتبوں میں پڑھنا پڑتا ہے جن میں خواہ نخواہ صرف مذہبی تعلیم ہوتی ہے ، اور جوانی میں اس کو ایسی گورنمنٹ کے تحت میں اپنی معاش پیدا کرنی پڑتی ہے جو ضرور بالضرور دنیاوی باتوں کا لحاظ کرتی ہے ۔ پس مسلمانوں کی تعلیم کے دو بڑے بڑے عقدے یہ ہیں ۔ اول یہ کہ بذریعہ عطیات کے اعلیٰ

درجے کی تعلیم کا کس طرح ایسی شرح پر بندوبست کیا جاسکتا ہے جس کے ادا کرنے کا مسلمانوں کو مقدور ہو ۔ دوم یہ ہے کہ جو تعلیم دیجاوے، اس میں دنیوی اصول مذہبی اُصول کے ساتھ کس طرح پر شامل کئے جاسکتے ہیں؟ یہ کالج علی گڑھ کا ان دونوں پیچیدہ عقدوں کو حل کرتا ہے ...... وہ تمام ہندوستان کے واسطے ایک نظیر ایسے مسلمانی مدرسے کی ہے جس میں تعلیم کے دنیوی طریقے مذہبی طریقوں کے ساتھ کامل طور پر شامل ہیں ...... میں امید کرتا ہوں جبکہ ہماری نسل معہ اپنے ترددات اور امیدوں اور آرزؤں کے گزر جاوے گی، تو اس سے کئی صدی بعد سید احمد کا نام اس لحاظ سے کہ وہ سب سے عمدہ مسلمانی مدرسہ کے، جو اس زمانے نے اگلی نسل کے واسطے چھوڑا ہے، مقدس بانی تھے، ہر سال از سرنو یاد کیا جاوے گا » ۔

سر الفرڈ لائل لفٹننٹ گورنر کو جو ایڈرس کمیٹی خزنۃ البضاعۃ کی طرف سے ۵ فروری ۱۸۸۳ء کو پیش کیا گیا تھا، اس کے جواب میں موصوف نے فرمایا:

« ... یہ کالج جیسا کہ آپ نے ہم کو یاد دلایا ہے ابتدا میں مسلمان قوم کی ضرورتوں کو رفع کرنے کے واسطے قائم کیا گیا تھا اور وہ اب اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ وہ ضروریات جو کم و بیش ہندوستان کی تمام قوموں کی ضروریات ہیں، کس طرح پر بوجوہ احسن پوری ہوسکتی ہیں ۔ یہ بات کہ اس مدرسہ کی بنا اُس سچی ہمدردی سے ہوئی جو آپ اپنے ہم مذہب ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ رکھتے ہیں، میرے نزدیک اس بات کی ایک نشانی ہے کہ اس تحریک کا اصل مخرج مضبوط ہے »

کالج فنڈ کمیٹی (خزنۃ البضاعۃ) نے جو سپاسنامہ مارکوئس آف رپن وائسرائے اور گورنر جنرل ہندوستان کو ۱۸ نومبر ۱۸۸٤ء کو دیا تھا اس کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

« ... ہم اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ہندوستان کا کوئی اور مدرسہ اس دارالعلوم کی نسبت ملک کے زیادہ تر وسیع حصہ پر اپنا اثر نہیں ڈالتا ہے ۔ یہ کالج قومی جوش کا نتیجہ ہے ۔ اس کا مقصد بیشتر مسلمانوں کی قوم کی تعلیمی حاجتوں اور مذہبی خواہشوں کا رفع کرنا ہے ... اعلیٰ درجے کی تعلیم کے مقاصد کے واسطے یہ کالج مسلمانوں کی خاص حاجتوں کو رفع کرتا رہے گا » ۔

جواب میں جو کچھ کہا گیا اس کے بعض اقتباسات یہ ہیں:

« ... آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کالج کے بانیوں کا ایک خاص مقصد مذہبی اور دنیوی تعلیم کا ساتھ ساتھ دینا ہے ۔ چنانچہ میں اس مقصد کو دل سے پسند

کرتا ہوں کیونکہ میرا یہ عقیدہ ہے جو شاید ان دنوں میں عام لوگوں کا عقیدہ نہیں ہے کہ تعلیم کے ان دو شعبوں میں جو مذہبی اور دنیوی کے نام سے مشہور ہیں، جو تفرقہ سمجھا گیا ہے وہ صرف ایک مصنوعی تفرقہ ہے اور کامل تربیت صرف ان دو شعبوں کے بخوبی خلط ملط ہونے سے حاصل ہوسکتی ہے . . . مجھکو اس بات کے دیکھنے سے جس کا آپ نے اپنے ایڈرس میں ذکر کیا ہے، خاصکر تعجب ہوا یعنی یہ کہ بہت سے ہندو سرداروں اور رئیسوں نے اس کالج کے قیام اور استحکام میں مدد دی ہے۔ میں اس بات پر نہایت خوش ہوتا ہوں اور میں اس بات کو ہندوستان کے حق میں آئندہ نہایت نصیبی کی بات سمجھتا ہوں۔ چنانچہ جن شخصوں نے اس طرح پر مدد دی ہے ان کے ناموں میں سب سے پہلے میں مہاراجہ صاحب بہادر پٹیالہ (مرحوم) اور مہاراجہ صاحب بہادر بنارس اور مہاراجہ صاحب بہادر وزیانگرم کا نام دیکھتا ہوں اور اخیر پر مگر در حقیقت کچھ کم نہیں، مہارانی سرناماٹی (Maharani Surnomoyee) (رئیسہ قاسم بازار مرشد آباد) کا نام ہے۔»

۱۰ مارچ ۱۸۸۸ء کو جو سپاسنامہ سر آکلینڈ کالون لفٹننٹ گورنر کو کالج فنڈ کمیٹی کی طرف سے دیا گیا، اس کے بعض اقتباسات ملاحظہ ہوں:

«. . . یہ کالج اس لئے قائم کیا گیا ہے کہ مسلمان جو کسی زمانے میں علم و فضل میں اپنی ہمعصر قوموں میں نامآور تھا اور اب متعدد اسباب سے ہندوستان کی دیگر اقوام سے پیچھے رہ گیا تھا، اس کو یورپین سائنسز اور لٹریچر میں اعلی درجے کی تعلیم دیجاوے۔ اس کے قائم کرنے والے تعلیم سے زیادہ تربیت کو عزیز رکھتے ہیں . . . مسلمانوں کی تعلیم کی ان ضروریات پر بھی ہم نے بخوبی لحاظ کیا ہے جو اور کسی کالج میں پوری نہیں ہوسکتی ہیں، یعنی ان کی مذہبی تعلیم کو بھی ایک مناسب حد تک تعلیم کا لازمی جزو قرار دیا ہے اور اس کے ذریعہ سے ہم کو ان کے اخلاق کی درستی کا بھی نہایت عمدہ موقع حاصل ہوا ہے۔ ہم مذہبی تعلیم میں بہ نسبت فقہی مسائل کے زیادہ تر اخلاقی تعلیم کو عزیز رکھتے ہیں۔ ہم ان کو مذہبی تعلیم میں سکھاتے ہیں کہ رشتہ داروں کے ساتھ سلوک کرنا، تمام مخلوق خدا کے ساتھ رحمت و شفقت سے پیش آنا، نرمی اور حیا اور حسن خُلق کا اختیار کرنا، غضب اور غرور کو ترک کرنا سب سے بڑا جزو ایمان کا ہے۔ پھر ہم ان کو سکھاتے ہیں کہ خدا کے حقوق بندوں پر کیا ہیں؟ آپس میں ایک مسلمان کے حق دوسرے مسلمان پر کیا ہیں؟ ایک ہمسایہ کے حقوق دوسرے ہمسایہ پر گو وہ کسی مذہب کا ہو، کیا ہیں؟ باپ کے حقوق اولاد پر، بڑے کے حقوق

چھوٹے پر کیا ہیں ؟ مختلف قوموں کے ساتھ ہم کو کس اخلاق سے زندگی بسر کرنا چاہئیے ؟ پھر ہم ان کو وعدے کی سچائی سکھاتے ہیں ۔ ان کو بتلاتے ہیں کہ دل کی سچائی کیا ہے ؟ اعمال کی سچائی کیا ہے ؟ زبان کی سچائی کیا ہے ؟ . . . »

اس کے جواب میں ہز آنر کی تقریر کے اقتباسات یہ ہیں ؟

« . . . . . . ہر ایک شخص کے حصے میں یہ بات نہیں آسکتی ہے کہ مشرق مغرب کے خیالات کے درمیان ایسی ہی ٹھیک ٹھیک طور پر مساوات قائم کرے جیسی کہ سید احمد نے اپنی زبردست عقل اور اپنی ذاتی صفت سے قائم کی ہے . . . . جب تک میں اپنے موجودہ عہدہ پر رہوں گا سید احمد خاں کو ہمیشہ اس بات پر بھروسہ رکھنا چاہئیے کہ میں ان تمام امور میں جو اس کالج سے متعلق ہیں ، بڑی سرگرمی کے ساتھ مدد دوں گا . . . . باقی اور تمام شخصوں کو جن کو اس کالج سے سروکار ہے ، میری دلی همدردی پر بھروسہ کرنا چاہئیے یعنی اول بلحاظ اُس پولیٹکل وقعت کے جو میں ان خیالات کی کرتا ہوں جن کا رواج دینا اس کالج کا مقصود ہے . . . . . . ۔ دوم بہ لحاظ اس مضبوط ربط کے جو مجھکو مسلمانوں کی قوم کے ساتھ ہے ، جس کے ساتھ مجھکو علاوہ هندوستان کے دنیا کے اور حصوں میں بھی تعارف رہا ہے ، جس نے مجھ پر همیشہ نہایت بڑی مہربانی کی ہے اور جس میں ایک کے ماتحت مجھ کو اپنی زندگی کے پانچ برس تک خدمت کرنے کی عزت حاصل ہوئی ہے اور آخرکار اس زندگی بھر کے اختلاط اور اتحاد کی وجہ سے جو میرے پرانے اور جلیل‌القدر دوست یعنی اس کالج کے معزز بانی کے درمیان چلا آتا ہے ۔ »

مارکوئیس آف ڈفرن ویسرائے اور گورنر جنرل کی خدمت میں ۲۰ نومبر ۱۸۸۸ ء کو جو ایڈرس دیا گیا تھا، اس کے بعض اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

« . . . . اس کالج کے مقاصد کسی طرح مختص المقام نہیں ہیں ۔ اس کالج کے طالب علموں میں هندوستان کے نہایت بعید مقامات کے طالب علم شامل ہیں یعنی شمال کی طرف سے پیشاور سے لےکر مدراس اور میسور تک جو جنوب میں واقع ہے اور مشرق کی طرف سے چاٹگام سے بمبئی اور گجرات تک کے طالب علم جو مغرب میں واقع ہے، یہاں موجود ہیں ، بلکہ رنگون سے بھی یہاں طالب علم آئے ہوئے ہیں ، اور نہ اس کالج میں کسی خاص فرقہ کی خصوصیت ہے۔ جو تعلیم یہاں دی جاتی ہے وہ مذہبی اور پولیٹکل تحمل کے نہایت وسیع اُصولوں پر دی جاتی ہے ۔ اس کالج کے قائم کرنے کا خاص مقصد یورپین سائنس اور انگلش لٹریچر میں

مسلمانوں کی تعلیم کے واسطے سہولتوں کا مہیا کرنا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اگرچہ کالج کے اصلی مقاصد مسلمانوں کی تعلیم و تربیت سے متعلق ہیں ، تاہم کالج کے دروازے ہمارے ہندو بھائیوں کے واسطے کھلے ہوئے ہیں ، اور جو فائدے یہ کالج بلحاظ وظیفوں یا تعلیم و تربیت کے اپنے طالب علموں کو دنیوی تعلیم کے حاصل کرنے میں پہنچاتا ہے ، اُن میں مذہب یا قوم کے اختلافات کسی طرح پر خلل انداز نہیں ہونے پاتے ہیں ۔ وظیفے اور انعامات اور دوسرے فوائد کالج کے ہندو اور مسلمان طالب علموں کو برابر پہنچائے جاتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
جو اُصول اس کالج کے بانیوں کو مدنظر تھا وہ یہ ہے کہ کوئی تعلیم بغیر اتصال مذہبی اور اخلاقی اور سوشل تعلیم و تربیت کے اور ترقی اُن دلیرانہ عادات زندگی اور فیلنگ کے مکمل نہیں ہوسکتی ہے ، جو لڑکوں کے دل و دماغ کو اُن کی آئندہ زندگی میں کارآمد مدبری کے دور (شہریت) کے واسطے تیار کرتے ہیں ۔ پس ہم نے اس طرح پر ہندوستان کے دوسرے کالجوں کے انتظام سے اختلاف کرکے کالج کے احاطے کے اندر طالب علموں کی سکونت کو ضروری تصور کیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو کالج اس قسم کے انگلستان میں ہیں ، ان کی عمدہ نظیر کی پیروی کرکے مسلمان طالب علموں کو مسلمہ مذہبی عالموں کی کتابوں میں مذہبی تعلیم دی جاتی ہے اور پکے مذہب کے معلم اُن مضامین کے درس کے واسطے مقرر کئے گئے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مذہبی مسائل کی تعلیم کے علاوہ اخلاق و انسانیت کے اُن وسیع اصولوں کی تلقین ہوتی ہے جو عام طور کے ہیں اور بنی نوع انسان کی سوشل زندگی کی بنیاد ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ »

جواب میں لارڈ ڈفرن نے جو کچھ فرمایا اس کاایک اقتباس یہ ہے :

« ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہمارا موجودہ سرکاری طریقۂ تعلیم درستیِ عادات اور اخلاقی تعلیم کے ذریعہ سے کافی طور پر محفوظ نہیں ہے اور مجھکو اس بات کے دیکھنے سے رضامندی (اطمینان) حاصل ہوتی ہے کہ آپ نے اس بات کی ضرورت کو تسلیم کیا ہے کہ آپ کے طالب علموں کو مذہبی اور اخلاقی اور سوشل تعلیم و تربیت دی جاوے اور اُن کے اوقات فرصت میں ہمارے مغربی طریقوں کی پیروی کرکے راست باز اور عالی دماغ اتالیقوں کا اثر ان کی طبیعتوں پر ڈالا جاوے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں اس بات پر یقین کرتا ہوں کہ نوجوان آدمیوں کی خصلت اور مزاج کلاس روم کی بہ‌نسبت کھیل کے میدان میں کچھ کم درست نہیں ہوتا ہے ۔ »

۱۰ ستمبر ۱۸۹۱ء کو جو سپاس نامہ آصف جاہ نظام الملک نظام الدولہ میر محبوب علی خاں (حیدرآباد دکن) کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا ، اس کے چند اقتباسات یہ ہیں :

«. . . . . . ہماری قوم مسلمانوں کی سرگزشت، ہندوستان میں جس کو ہمارے بزرگوں نے جنت نشاں کا خطاب دیا تھا، نہایت درد انگیز و عبرت خیز ہے۔ علوم شاہنشاہی و فنون لشکر آرائی اسی زمانہ کے اقتضا کے مطابق ہمارے ہاتھ میں تھے اور اقبال ہمارا یاور تھا۔ یونانیوں کے علوم و فنون کے زندہ رکھنے والے ہم ہی گنے جاتے تھے۔ قرطبہ، غرناطہ اور بغداد کے دارالعلوم ہم ہی سے آباد تھے۔ تقریباً تمام دنیا میں اندھیرا چھایا ہوا تھا۔ دنیا کے ہر گوشہ میں روشنی پہنچانے والے ہم ہی تھے۔ مگر زمانہ کی فطرت میں انقلاب ہے اور اس لئے ضرور تھا کہ اس عروج کے لئے کوئی انتہا ہو۔ ہم اپنے کمال پر نازاں رہے مگر اور قوموں نے علوم و فنون میں ہم سے زیادہ ترقی کرلی اور ہم ان سے پیچھے رہ گئے . . . . یہی اسباب تھے جن کے سبب ایک گروہ مسلمانوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ مسلمانوں کی تعلیم کے لئے ایک مدرسۃ العلوم قائم کیا جائے، جس میں کتب دینیہ کی بھی تعلیم ہو جس کی تعلیم مسلمانوں کے لئے ضرور ہے اور عربی و فارسی کے ساتھ زبان انگریزی و علوم و فنون جدیدہ کی بھی تعلیم دی جاوے جو اس زمانے کے قواعد سلطنت و امور مملکت کے انجام کو مناسب ہو . . . . . علی گڑھ کالج بلحاظ اس خصوصیت کے جس میں وہاں کے طلبہ کی درستی اخلاق اور تربیت کا خاص انتظام کیا گیا ہے، ہندوستان بھر میں ایک بےنظیر کالج ہے اور اگر وہ مکمل اور کامیاب ہوا تو تمام ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک عمدہ نمونہ ہوگا . . . . . اس قدر تعداد کثیر مسلمانوں کی صرف اس ایک مدرسہ میں تعلیم پاتی ہے کہ تمام اضلاع شمال و مغرب کے مجموع مدرسوں کے مسلمان طالب علم بھی اس تعداد کے برابر نہیں ہیں۔

جواب میں یہ فرمایا گیا،

«. . . . . . آپ لوگ جو اس مہم میں مصروف ہیں جس کی غرض و غایت کسی فرد مفرد یا شخص مشخص کی بھلائی نہیں، بلکہ ایک قوم کی بھلائی ہے، البتہ مستحق اس بات کے ہیں کہ لوگ آپ کو غازی کہیں اور آپ کی مہم کو جہاد رسول اللہ سے تعبیر کریں۔ « لاخوف علیہم و لاھم یحزنون » ۔ آپ کا جہاد وہ جہاد ہے کہ اس میں تلوار آپ کی کتاب اور غنیم آپکا جہل اور میدان جنگ آپ کا، قلوب قوم ہے۔ « نصرمن اللہ و فتح قریب » ۔ مجھے امید ہے کہ آپ کو اس سے زیادہ کامیابی حاصل ہوگی اور مدرسۃ المسلمین آگے چل کر ایک مستقل ذریعہ قومی رفاہ و فلاح کا بن جائے گا اور ایک صدقہ جاریہ اپنے بانی اور حامیوں کا صفحۂ ہستی پر چھوڑ جائے گا . . . . . . »۔

مسٹر ڈگلس اسٹریٹ جج ھائی کورٹ اضلاع مغربی و شمالی و اودھ کو جو ایڈرس ۲۹ دسمبر سنہ ۱۸۹۸ء کو دیا گیا، اس میں بیان کیا گیا تھا:

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو انڈین ایجوکیشن کمیشن سنہ ۱۸۸۳ میں گورنمنٹ نے مقرر کیا تھا اور اس اطلاع سے جو کمیشن نے بہم پہنچائی، اس امر میں گنجائش شبہ کی باقی نہیں رھتی کہ سوشل، پولٹیکل اور مذھبی خیالات کے اجتماع سے خاص کر مسلمان ان فوائد سے مستفیض ھونے سے باز رھے جو ان تعلیمی انسٹی ٹیوشنوں نے جو گورنمنٹ انگریزی کی فیاضی اور مشنری سوسائٹیوں کی ھمدردی سے قائم ھوئی تویں' عموماً باشندگان ھندوستان کے واسطے مہیا کئے تھے ۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ھوا کہ مسلمانوں کی قوم کے تمول اور اخلاقی اور عقلی عروج میں رفتہ رفتہ روز بروز زوال آتا گیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ چنانچہ مسلمانوں کی قوم کے بعض سرگرم اشخاص نے ایک کمیٹی قائم کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جسنے یہ نتیجہ قرار دیا کہ حکومت انگریزی میں مسلمانوں کی ترقی و بہبودی کے لئے ایک آزاد مدرسہ قائم کیا جاوے جو مسلمانوں کی قوم کی سوشل، پولٹیکل اور مذھبی ضروریات کے موافق ھو ۔

موصوف کی طویل اور پُرمغز جوابی تقریر کی بعض عبارتیں یہ ھیں:

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس کالج کی تاریخ، ھندوستان کی تاریخ کا ایک غیرمعمولی باب ھے ۔ اور وہ دو وجوہ سے غیر معمولی ھے، جس سے میں بہت متاثر ھوا ھوں، یعنی اول اس وجہ سے کہ یہ کالج اس خیال کو باطل کرتا ھے کہ مسلمانوں کی قوم کا مذھبی جوش اور تعصب ترقی تعلیم کا سخت مخالف ھے، اور دوم اسوجہ سے کہ یہ کالج ایک عجیب نمونہ اس شئے کا ھے جو اختیاری کوشش سے تکمیل کو پھونچ سکتی ھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جہاں تک کہ مسلمانوں کی قوم سے تعلق ھے، یہ انسٹی ٹیوشن ایک عالیشان جواب مذکورۂ بالا خواھش (اپنی مدد آپ کرنے) کا ھے ۔ اور اس کی محسنوں کی لمبی فہرست سے ظاھر ھوتا ھے کہ اس قسم کی ذاتی کوشش اور استقلال سے جیسا کہ میرے پُرانے اور قابل قدر دوست سرسید احمد کے دور سے پایا جاتا ھے' کیا کچھ نہیں ھوسکتا ھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

طلبا کو مخاطب کرتے ھوئے فرمایا: "۔ ۔ ۔ ھماری یونیورسٹیوں سے ھر سال گریجویٹوں کی ایک ایسی جماعت نکلتی ھے جو چند برسوں میں ایک ھولناک تعداد تک پہنچ جاوے گی ۔ پس ان کا کیا ھوگا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو اسی طرح پر بےسرو سامان دنیا میں چھوڑ دئیے جائیں گے ۔ میں تسلیم کرتا ھوں کہ میں اس سوال کا جواب دینے کے لائق نہیں ھوں اور

میں اس عقدہ کی پیچیدگیوں اور خطرات کو سمجھتا ہوں جس کے حل کرنے کی دشواری ہر سال زیادہ ہوتی جاوے گی۔ اس بات سے گورنمنٹ واقف ہے ...... لیکن باشندگان ملک کے مختلف فرقوں کو ہاتھ باندھے نہیں کھڑا ہونا چاہئیے بلکہ ان کو ہاتھ پاؤں ہلانے چاہئیں ......۔»

۲۳ اکتوبر سنہ ۱۸۹۲ء کو سر آکلینڈ کالون کے دوبارہ تشریف لانے پر جو ایڈریس پیش کیا گیا، اس کے بعض اقتباسات یہ ہیں:

«...... جو عنایت آمیز توجہ حضور نے ہمیشہ اس انسٹی ٹیوشن کی جانب ظاہر فرمائی ہے اور جو کامل واقفیت حضور کو مسلمانوں کی قوم کی پست حالت کی نسبت ہے اور جو ہمدردی حضور نے ان کے ساتھ فرمائی ہے، اس کے لحاظ سے یہ امر غیرضروری کہ ہم بجز سرسری طور کے ان اسباب کا تذکرہ جو اس کالج کی بناء کا باعث ہوئی ہیں اور اس کی ابتدائی تواریخ کو بیان کریں، ہم یقین کرتے ہیں کہ اس کے بانیوں کی کوششیں اس ترغیب سے واجب ثابت ہوئی ہیں جو اس کالج کے باعث سے علانیہ اور درپردہ مسلمانوں کی ترقی کو ہوئی ہے۔ ان کو اس غفلت سے بیدار کرنے کے لئے جو بہت جلد ان کو بربادی میں ڈالنے والی تھی، ایک دلیرانہ کوشش درکار تھی، تاکہ وہ ایک ایسے مرکز تعلیم کے قائم کرنے کے دشوار کام کی جانب کمربستہ ہوں جس میں یورپین علوم و فنون کی تعلیم مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ دیجاوے ...... ہم نہایت خوشی سے اُن بہت سے انسٹی ٹیوشنوں اور تحریکوں کا حوالہ دیتے ہیں جو ملک کے مختلف حصوں میں پیدا ہوئی ہیں اور جن کا وجود اس کالج کی نظیر سے ہوا ہے ...... جو خاص مقاصد اس کالج کے بانیوں کو مدنظر تھے ان میں سے ایک مقصد یہ تھا کہ ایک عاجزانہ طریقہ میں ہندوستان کی تعلیم کے اہم مسئلہ کے حل کرنے میں مدد دیجاوے۔ ہندوستان میں تعلیم کا ایک ایسا سلسلہ قائم کرنا جو اس سلسلے کے مساوی ہو جو صدیوں کی کوشش اور سعی سے یورپ میں قائم ہوا ہے، ایک نہایت دشوار کام تھا...... تجربے سے یہ بات ظاہر ہوئی ہے کہ عمدہ بورڈنگ ہوسوں میں طالب علموں کا جمع ہونا، جہاں کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ ملتے جلتے اور اپنی خاص ایک چھوٹی سی دنیا میں ایک دوسرے کو اپنی خیالات اور تجربہ سے مطلع کرتے رہتے ہوں، ایک نہایت کارآمد ذریعہ تعلیم کا ہے۔ اس کالج کے بانیوں نے انگریزی کالج کے نقشہ پر ایک بورڈنگ ہاؤس بنایا ہے.....»

جواب میں سر آکلینڈ نے فرمایا:

«... میں ھندوستان کو بغیر ایک الوداعی معائنہ آپ کے کالج کے، نہیں چھوڑ سکتا تھا جسکی ترقی میں توجه کے ساتھ پچھلے بہت سے برسوں سے دیکھ رھا ھوں اور جو ان اضلاع کے نہایت ضروری اور ممتاز انسٹیٹیوشنوں میں ھے... قریب ۳٤ برس ھوئے جبکه اول اس کے بانی سے ملا تھا - ایک پُرآشوب وقت تھا کیونکه سنه ۱۸۵۷ء اور سنه ۱۸۵۸ء کے واقعات ھنوز اختتام کو نہیں پہنچے تھے - ان اضلاع کے تمام فرقوں اور قوموں کے درمیان چند روز پہلے نہایت خراب فیلنگ پیدا ھوگئی تھی اور ایک کو دوسرے کی نسبت سخت بدگمانی تھی اور سید صاحب کے خاص ھم مذھبوں اور انگریزوں کے درمیان عداوت سب سے زیادہ تھی ... جو مصیبت ھم سب پر پڑی تھی وہ نہایت ھولناک تھی اور جو انتقام ایک فرقے سے لیا گیا۔ اسکے باعث سے بہت جلد مصالحت کا خیال نہیں ھو سکتا تھا - اس وقت بھی میں نے سر سید احمد کو صرف اس بات پر غور کرنے میں مصروف پایا که کون سی بات اس آفت عظیم کے پیدا ھونے کا باعث ھوئی اور آیندہ اسی قسم کی خرابیوں کو روکنے کے واسطے کس قسم کی تدابیر عمل میں لانا چاھئیں؟ جو چیز ان کے لئے نہایت ضروری معلوم ھوئی وہ یه تھی که ھر ایک قوم کی ایک دوسرے کے حالات سے زیادہ واقفیت ھو، تاکه آیندہ باھمی ھمدردی اور اعتبار کو ترقی ھو .. آخرکار ان کی یه رائے قرار پائی که جس تدبیر سے وہ مقصد جو ان کو مدنظر تھا، حاصل ھوسکتا تھا ... یعنی ایک دوسرے کے خیالات کو سمجھ سکیں اور ان کے خیالات زیادہ تر متفق ھوجاویں اور قومی عداوت کے پیدا ھونے کا خطرہ آیندہ کم ھوجاوے، تعلیم تھی اور اسی نتیجے سے علی‌گڑھ کالج کی بنا ھوئی ھے ...، جس بات کے خواھاں سر سید احمد اپنے ھم‌مذھبوں کو مدد دینے کے واسطے تھے، وہ درحقیقت اس قسم کی تعلیم و تربیت تھی جس میں وہ تفرقه بہت کم ھو ... سر سید احمد کے تمام دور اور تواریخ سے یه بات حد امکان یا اختلاف کے خیال سے باھر معلوم ھوتی ھے که وہ ان شخصوں کے گروہ میں شامل ھوں جو اصلی روشن ضمیری اور اپنی ھموطنوں کی واجب ترقی، اور ترقی یافته اور فیاضانه خیالات کی اشاعت کے مخالف ھوں» -

٤ اگست سنه ۱۸۹۳ء کو ھز آنر سر چلرلس کراسٹویٹ لفٹننٹ گورنر اضلاع مغربی و شمالی و اودھ دوبارہ کالج تشریف لائے، سپاسنامے پیش کئے گئے - موصوف نے جواب میں جو کچھ فرمایا اس کے چند اقتباسات درج ذیل میں :-

«... سر سید احمد خاں ، میں اس خوشی کو مشکل سے ظاہر کرسکتا ہوں جو مجھکو ان اضلاع سے عرصۂ دراز تک غیرحاضر رہنے کے بعد یہاں واپس آنے اور آپ کو اب تک طاقتور اور تندرست اور اس عمدہ مقصد کی پیروی کے لایق دیکھنے سے حاصل ہوئی ہے جو آپ کو بہت سے برسوں سے مدنظر ہے ... یہ ایک واقعی امر ہے جسکی نسبت میں خیال کرتا ہوں کہ کسی شخص کو کچھ کلام نہ ہوگا کہ جو ترغیب اس کالج نے تعلیم کو دی ہے وہ اسکی دیواروں ہی پر محدود نہیں رہی ہے ، اس کا اثر ان اضلاع بلکہ درحقیقت تمام ہندوستان کے مسلمان باشندوں تک پہنچا ہے. ... آپ کے طالب‌علموں کی شہرت کس قسم کی ہے ؟ ان میں یہ صفت ہے کہ وہ راست‌باز اور دلیر اور اس گورنمنٹ کے خیرخواہ ہیں جسکے سایۂ حمایت میں وہ رہتے ہیں - بغیر خوشامد کے خلیق اور مودب ہیں اور اپنی اعلی درجہ کی تعلیم و تربیت کے لحاظ سے زندگی کے عملی کاروبار کے واسطے لایق ہیں ... اس کالج کی سب سے زیادہ نمایاں اور ممتاز صفتیں یہ ہیں کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے طالب‌علم معلموں کے زیر اثر تربیت پاتے ہیں اور ان میں ایک صحت‌مند پبلک اوپینین اور باہمی ربط و ضبط کی ایک اسپرٹ پیدا کی جاتی ہے ... اگر طالب‌علموں کی زیادہ تعداد کو مائل کرنے کی غرض سے تبدیلیاں کی‌جاویں تو کالج کی ممتاز صفت کا قائم رکھنا ناممکن ہوگا ... اگر آپ میری صلاح پوچھتے ہیں تو آپ کو اپنے انسٹی‌ٹیوشن کی مخصوص صفتوں کو قائم رکھنا اور ان اُصول پر کاربند ہونا چاہئے جو آپ کے واسطے اس دانشمند اور جلیل‌القدر شخص نے قرار دئے ہیں جسکی کوششوں کی بدولت یہ عمدہ کالج آپ کو نصیب ہوا ہے ... میں اس امید میں آپ کا شریک ہوں کہ علی‌گڑھ کالج کے طالب‌علم اس سر زمین کے وسعتوں میں آزادانہ تحقیقات ، فراخ حوصلہ، رواداری اور پاکیزگی اخلاق کی بشارت پہنچاتے رہیں‌گے - »

ہز آنر ایلن کیڈل لفٹننٹ گورنر ممالک مغربی و شمالی و اودھ نے سپاسنامے کے جواب میں ۸ اگست سنہ ۱۸۹۵ء کو فرمایا -

«... میں یقین کرتا ہوں کہ کوئی کالج اس قسم کا نہیں ہے جسمیں وہ روپیہ جو مسلمانوں کی تعلیم ترقی کے واسطے مقصود ہو ، زیادہ تر دیانت‌داری یا زیادہ تر فائدہ‌مندی کے ساتھ کام میں لایا جاتا ہو ... جو باتیں کہ میری نظر سے گذری ہیں اور جو کچھ کہ میں نے اور شخصوں کی زبانی سنا ہے ، اسکے لحاظ سے میں اس یقین میں شریک ہوں جو آپ کے پرنسپل نے اپنی پچھلی رپورٹ میں ظاہر کیا ہے ، یعنی یہ کہ « کالج کا

طرز تعلیم اور رنگ ڈھنگ ، سچائی ، ایمانداری اور عزت کے خیال کو ترغیب دیتا ہے . . .» مجھکو یقین ہے کہ ان جسمانی ورزشوں سے جن کو اس کالج میں ترغیب دیجاتی ہے اور ان انتظامی فرائض سے جو آپ کے طالب علموں کے ذمہ عائد کئے جاتے ہیں ، اس مستعدی ، سلیقہ اور سوجھ بوجھ کو ترقی ہوتی ہے ، جو زندگی میں کامیابی کے واسطے نہایت ضروری ہیں ، . میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ ہندوستان میں کوئی کالج ایسا نہیں ہے جس میں جماعت منتظمہ اور جماعت معلمین کی ہمدردی طالب‌علموں کے ساتھ اس سے زیادہ ہو یا جس میں معلموں کا اثر اتنا ذاتی ، قومی اور فائدہ بخش ہو جتنا کہ یہاں ہے . . . » -

یکم ستمبر ۱۸۹۵ع کو ہز اکسلنسی وقارالامرا مدارالمہام حکومت آصفیہ کی خدمت میں جو ایڈریس پیش کیا گیا تھا ، اس کے چند اقتباسات حسب ذیل ہیں :

« . . . اس کالج میں نہ صرف انگریزی علوم کی تعلیم ہوتی ہے بلکہ اس کے ساتھ مذہبی تعلیم بھی جاری ہے - فرائض مذہبی ادا کرنے کی بہت تاکید ہے - طالب علموں کی تربیت کا ایسا خیال ہے کہ شاید ان کے والدین کو ان کے گھروں پر بھی نہ ہوگا - اس کے ساتھ صرف تعلیم و تربیت پر ہی اکتفا نہیں ہے ، ورزش جسمانی جیسے کرکٹ و فٹ بال اور گھوڑے کی سواری اور دیگر سپاہیانہ فن جن سے دل میں جراءت اور بہادری پیدا ہوتی ہے اور تندرستی قائم رہتی ہے اور جو تمام تربیتوں کی جڑ ہے ، ان کو سکھائے جاتے ہیں - نہایت عمدہ بورڈنگ ہاؤس ان کے رہنے کے لئے تیار ہیں اور تیار ہوتے جاتے ہیں - شفاخانہ اور دوائی‌خانہ خود بورڈنگ‌ہاؤس میں موجود ہے - ایک ڈاکٹر ، چند کمپاؤنڈر دن رات بورڈنگ ہاؤس میں رہتے ہیں اور ضلع کے سول سرجن ان کی نگرانی کرتے ہیں . . . حال میں ہز آنر لفٹننٹ گورنر نے اپنے ایک رزولیشن میں یہ فقرہ لکھا ہے کہ « گورنمنٹ ، علی‌گڑھ کالج کے مقاصد سے نہایت ہمدردی کرتی ہے اور علی‌گڑھ کالج میں جس عمدگی سے تعلیم دی جاتی ہے ، اس کی مداح ہے » . . . اگلے زمانے میں امرا اور وزرا اور خلفائے عباسیہ نے بہت بڑے بڑے مدرسے قائم کئے تھے ، مگر وہ سب شخصی فیاضی سے قائم ہوئے تھے - سوائے یورپ کے ہم کو اور کسی ملک کی تاریخ میں یاد نہیں ہے کہ قوم نے اپنی قوم کی رفاہ کے لئے ایسا مدرسہ جیسا کہ یہ ہے ، قائم کیا ہو . . »

ایڈرس کے جواب میں موصوف نے جہاں اور باتوں پر زور دیا اور کالج کی خدمات کو سراہا ، وہاں یہ بھی فرمایا :

« . . . آپ نے ایڈرس میں اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ یہ مدرسہ کسی شخصی

فیاضی سے نہیں قائم ہوا ہے بلکہ ساری قوم کی فیاضی اور ہمدردی کا نمونہ ہے - میں بھی اس امر کو کسی قدر تسلیم کرتا ہوں، مگر میں آپ لوگوں سے اس بات کے کہنے کی معافی چاہتا ہوں کہ مسلمانوں نے اپنے وقت میں بے شبہ بہت بڑے بڑے کام کئے ہیں- لیکن تواریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام کسی ایک شخص کی ذات پر موقوف ہوا کئے ہیں اور اس شخص کے بعد ان کا قائم اور جاری رکھنا دشوار ہوگیا ہے - ہم کو اللہ جل‌شانہ سے دعا مانگنا چاہئے کہ سر سید احمد خاں بہادر جن کی کوششوں کا نتیجہ یہ مدرسہ ہے دیرگاہ زندہ و سلامت اور مدرسہ کی خدمت گزاری میں مصروف رہیں اور ان کے بعد بھی یہ مدرسہ ایسی ہی ترقی اور سرسبزی کے ساتھ قائم اور برقرار رہے-»

ہز آنر سر انٹونی میکڈانل لفٹننٹ گورنر یو - پی کی خدمت میں جو ایڈرس ۲٤ جنوری ۱۸۹٦ء کو پیش کیا گیا تھا، اس کے جواب میں موصوف نے جو کچھ فرمایا اس کے بعض اقتباسات یہ ہیں :

«. . .میں صاف دلی کے ساتھ یہ بات کہنا چاہتا ہوں کہ جس طرح میں ایک شخص کو پسند کرتا ہوں جو اپنے آپ پر بھروسہ رکھتا ہو، اور فخریہ طور پر آزاد ہو اور اس کے ساتھ گورنمنٹ کی فیاضانہ مہربانی کی واجبی طور پر قدر کرتا ہو، میں ایک ایسے کالج کی قدر کرتا ہوں جیسا کہ یہ ہے - جو اس حالت میں جبکہ وہ خاص اپنے عقیدے کی تلقین کرتا ہے دوسرے شخصوں کے اعتقادات کی نسبت متحملانہ برتاؤ کرتا ہے اور جو کچھ مسٹر سید محمود اور مسٹر بیک نے اس باب میں یعنی تربیت اور مذہبی تعلیم کے متعلق بیان کیا ہے ، اس کے ساتھ میں اپنا دلی اتفاق ظاہر کرنا چاہتا ہوں. . . اور مجھکو نہایت رضامندی حاصل ہوئی ہے کہ اس کالج کے ڈائرکٹرس اس قاعدہ کو تسلیم اور اس پر عمل کرتے ہیں کہ دنیوی تعلیم بغیر مذہبی تعلیم و تربیت کے ایک بے سود اور غیر موثر کام ہے -»

ہز ہائنس آغا خاں کی خدمت میں ۲۲ نومبر ۱۸۹٦ء کو جو سپاس‌نامہ فارسی زبان میں پیش کیا گیا اس کے جستہ جستہ فقرے یہ ہیں:

«. . . مختصر این است کہ چوں دولت انگلشیہ این مملکت را زیرنگیں آورد و علوم جدیدہ را روائی داد، جملہ رعایا در تحصیل علوم سرگرمی تمام مشغول گشتند اما مسلمان را تعصب سلسلہ برپا نہاد دست طلب ازاں علوم باز کشیدند و چوں درین روزگار در ہمہ‌کار ہائے ملکی و دولتی از زبان انگریزی و علوم جدیدہ گریز نیست، مسلمانان را ہر

روز مصیبتے تازہ روئے میداد و زحمتے نو روئی کار می آمد و چوں ایں حالت لختے درازی کشید گروھے از مسلمانان را رگ حمیت بجنید و دل بدرد آمد و خواستند که مدرسه عظیمے برپا کنند تا جمله مسلمانان از هر جنس و هر گروه در و دانش آموختن توانند. . . »

هز هائنس نے جواب میں فرمایا:

«. . . فی الحقیقت ایں مدرسه از مدارس بسیار معروف هندوستان است و برائے طلاب مسلمان ازین بهتر در هندوستان دارالعلمے نیست بلکه در سائر ملکهائے اسلامی که من دیده ام مدرسه مثل این دیده نشده - درین ایام برائے مسلمانان علوم جدیده بسیار لازم است ـ و بدون دانستن فنون و علوم جدیده مسلمین را ترقی مشکل بلکه محال است و بایں سبب برائے خیر خواهان مسلمان مدد همچنان دارالعلمی ضرور است. . . ، امید ما چنین است که مسلمین هر کس بفراخور شان و قوت مدد این دارالعلوم را نبائند»

لارڈ ایلجن وائسرائے اور گورنر جنرل انڈیا کو جو ایڈریس ۲۶ نومبر ۱۸۹۷ ء کو پیش کیا گیا اس کے جواب کے چند فقرے ذیل میں درج هیں:

« . . . . میں خیال کرتا هوں که یه بات پوری طور پر ذهن نشین کی جاچکی هے که اس کالج کی بنیاد مسلمان جماعت کی متفقه مساعی کا نتیجه هے جس کی قیادت همارے محترم دوست سرسید احمد خاں نے کی هے . . . . . مجھے اس امر کی بڑی خوشی هے که یه کالج « اپنی مدد آپ » کرنے کے اُصول پر قائم کیا گیا هے . . . . سرسید اور ان کے رفقائےکار کا یه کارنامه هے که انهوں نے اپنی کمونٹی (فرقه) کے دامن سے یه دھبا تقریباً دھو دیا هے که جو عوامل کی کسی جماعت کی ترقی کے لئے لازمی هیں اس میں آپ پیچھے ره گئے هیں۔ »

ابھی وه لوگ بقید حیات هیں جنهوں نے لارڈ کرزن کی وائسرائلٹی کا دبدبه و طنطنه دیکھا هوگا اور ان کی شخصی وجاهت، خاندانی روایاب، علمی تبحر، تحریری و تقریری قدرت اور طریق حکمرانی کے ملوکانه انداز سے سبھی واقف هوں گے - لارڈ کرزن کی وسیع النظری، هندوستان دوستی اور ماضی کی عظمت کا احساس کا نتیجه تھا که هندوستان میں محکمه تحفظ آثار قدیمه کا قیام عمل میں آیا۔ آثار قدیمه کے نوادر جس کثرت سے هندوستان میں ملتے هیں اس کی مثال چند هی دوسرے ملکوں میں ملے گی۔ ان نوادر کے استحکام و تحفظ کے علاوه ایسے قیمتی ذخیروں کی تلاش کا خیال سب سے پهلے غالباً لارڈ کرزن هی کے ذهن میں آیا جسکی وجه سے هم ان کو اور ان کے عهد کو شکر

گذاری کے ساتھ یاد رکھیں گے۔ ہندوستان کتنے « دفینہ گہرہائے راز » کی سر زمین ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ان کی بازیافت کے لئے ایسے اعلیٰ شخصیتوں اور اسکالرس کی ضرورت ہے جو انسانی عظمت کی عالمگیر وحدت اور اُس کے گونا گوں مظاہر پر ایمان رکھتے ہوں۔ تقسیم اسناد کی تقریب میں ہمارے مشہور و ممتاز اشخاص آج جو خطبہ دیتے ہیں ان کو ذہن میں رکھتے ہوئے لارڈ کرزن کا خطبہ غور سے پڑھنے کی چیز ہے، بالخصوص جہاں انہوں نے نوجوان طالب‌علموں کو خطاب کیا ہے۔ اس میں کتنی تازگی اور بصیرت ملتی ہے!

کالج کی طرف سے ۲۳ اپریل ۱۹۰۱ء کو جو طویل و تفصیلی خطبہ موصوف کی خدمت میں پیش کیا گیا اس کے کچھ اجزا ملاحظہ ہوں،

« . . . . ہم نہایت تلخی سے اس امر کا استراف کرتے ہیں کہ اپنے اسلاف کے طور طریقوں کی ضرورت سے کہیں زیادہ وابستہ رہنے سے ہم ترقی کی شاہراہ پر دنیا کی دوسری جماعتوں سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں . . . . باینہمہ ہم اُن باتوں کی طرف مائل نہیں ہوسکتے جو ہم کو ہمارے مذہب سے بیگانہ کرتی ہوں۔ شریعت اسلامی کا پابند رہنا ہم کو دنیوی فارغ البالی سے زیادہ عزیز ہے لیکن ہم کو اس کا یقین ہے کہ کہ ذہنی تربیت یافتگی اور اسلام میں تضاد نہیں ہے۔ ہم اس امر کا بھی یقین رکھتے ہیں کہ گزشتہ ایام میں اسلامی معاشرہ بہت سے تہذیبی عناصر کا حامل رہا ہے۔ ہم اُن سوشل سانچوں کی شکست و ریخت پر آمادہ نہیں ہیں جن میں مدت‌الایام سے اسلام ڈھلتا رہا ہے لیکن ہماری خواہش ہے کہ اپنی کوششوں سے اسلام کی رکی ہوئی ترقی کو جدید سائنس اور طرز فکر کے ذریعہ آگے بڑھائیں . . . . . ہم کو اس کا احساس ہے کہ اگر مسلمان اس ملک میں اپنی دیرینہ وقعت و وقار قائم رکھ سکتے ہیں تو اپنی ہی سعی و جانفشانی سے ایسا کرسکتے ہیں۔ مخصوص مراعات جو حکومت کے رحم و کرم سے نصیب ہوں وہ انجام‌کار ان مقاصد کے حصول میں معین نہ ہوسکیں گے جن کے مسلمان متمنی ہیں اس لئے کہ اس طرح کے مراعات قوم کی قوت عمل کو مہمیز کرنے کے بجائے اس کو شل کرتی رہیں گی۔ ہماری قوم کو یہ بات ذہن نشین رکھنی پڑے گی کہ کامیابی کا راز یہ ہے کہ ہم کو اپنی نشستوں میں جتنی ناکامیابی و مایوسی ہو اسی قدر ہم عزم صمیم اور خود اعتمادی سے کام لیتے رہیں ... . »

جواب میں ہزاکسلنسی نے بھی طویل تقریر فرمائی جس کے کچھ

اقتباسات یہ ہیں :-

« .. .. میں اعتماد سے کہہ سکتا ہوں کہ سرسید اور اُن کے رفقا جنھوں نے اس ادارے کو قائم کیا ہے وطن دوستی کے بہترین مفہوم سے آشنا اور اپنے ہم مذہبوں کے لئے ایسے مواقع فراہم کرنا چاہتے تھے جن کے تصرف سے وہ اپنی عظمت رفتہ کی بازیافت کرسکتے تھے - اگر آج میں ہندوستان میں کوئی مسلم پرنس یا صاحب ثروت کی حیثیت رکھتا ہوتا تو اس پر غور کرنے میں پانچ منٹ بھی صرف نہ کرتا کہ میں کس طرح اپنے ہم وطنوں اور پیغمبر (علیہ السلام) کے پیرووؤں کی اعانت کرسکتا ہوں .. . آپ بالکل حق بجانب ہیں ، اپنے دین پر بالضرور قائم رہیں جس میں انتہائی شرافت اور عظیم صداقتیں مضمر ہیں - اس کو تعلیم کی بنیاد بنائیے - اس لئے کہ ایسی تعلیم جو مذہبی اساس سے محروم ہو ایک ایسی عمارت کی مانند ہے جس کی کوئی بنیاد نہ ہو - گو میں جانتا ہوں کہ اسکول اور یونیورسٹیوں کے طالب عام اتنے کمسن ہوتے ہیں کہ وہ اس حقیقت کو سمجھ نہیں پاتے .. .. مجھے اس امر کا احساس ہے کہ آپ اس ادارے کو موجودہ سطح سے بلندتر سطح پر لے جانے کا حوصلہ رکھتے ہیں یعنی اس کو اقامتی کالج سے اقامتی یونیورسٹی میں منتقل کرنا چاہتے ہیں - جس کے پروفیسر حقیقی معنوں میں پروفیسر ہوں ، ایسے ہی لیکچرر ہوں جس کا تعلیمی نصاب زندگی کا محرک و آئینہ دار ہو اور جس کا ایک مخصوص مقصد ہو - آپ کے اس منصوبے کی خبر ملکہ معظمہ وکٹوریا بالقابہا کو ہوچکی ہے چنانچہ میرے ہندوستان آنے پر جو پہلا خط ممدوحہ نے مجھے لکھا اس میں نہایت دلسوزی کے ساتھ آپ کے اس حوصلے کے بارے میں دریافت حال فرمایا .... مالی دشواریوں کے سبب سے آپ اس منزل کی طرف دور تک نہیں بڑھ سکے ہیں اور ایسے لوگ بھی ہیں جو فرقہواری یونیورسٹی کو مشکوک نگاہوں سے دیکھتے ہیں - اس پر میں اظہار خیال نہ کروں گا لیکن یہ کہنے میں تامل نہ کروں گا کہ آپ ایسی یونیورسٹی سے کبھی کچھ نہ حاصل کرسکیں گے جو صرف امتحانات لینے کے لئے بورڈ یا بورڈس کا کام انجام دے اور آپ تعلیم کا نصب‌العین ، وہ عمل پیہم ، مقاصد محکم اور کام کرنے کی اس لگن کو کبھی حاصل نہ کر پائیں گے جو انگلستان کی تاریخی یونیورسٹیوں کا طرہ امتیاز ہیں اور میرا خیال ہے جن پر ایک حد تک کبھی اسلامی یونیورسٹیاں بھی فائز رہ چکی ہیں - »

۲ جولائی سنہ ۱۹۰۱ء کو جو سپاسنامہ مہاراجہ گیکواروالی بڑودہ کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا اس میں کالج کے قیام کی مختصر تاریخ اور اس کی خدمات کی وضاحت

کی گئی تھی - مہاراجہ نے جواب میں جو کچھ فرمایا اس کا ایک حصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جاتا ھے -

« اس ممتاز کالج کے نو نہالو، مجھے یقین ھے آپ کو علم ھوگا کہ آپ یہاں کیوں آئے ھیں اور آپ نے یہاں کیا سیکھا ھے - آپ کو یقیناً اس کا بھی احساس ھوگا کہ آپ کسکی اولاد ھیں اور آپ کے آبا و اجداد نے نہ صرف ھندوستان بلکہ اس سے باھر ایشیا افریقہ اور یورپ میں کیا کر دکھایا ھے - اپنے اسلاف کے ان کارناموں کی تاریخ بھی پڑھی ھوگی جو ایک زمانے میں اُنھوں‌نے انجام دئے - ان شہادتوں نے جو آپ کی تاریخ مہیا کرتی ھے آپ کے مذھب کی توسیع اور آپ کی سلطنت کی تسخیر دونوں کو لازوال بنا دیا ھے - ان عظیم شخصیتوں سے آج صدیوں کے فاصلے پر رھتے ھوئے بھی ان کے لائق جانشینوں کی حیثیت سے آپ کو اس کا احساس ھوگا کہ جن دشمنوں کا آج آپ کو سامنا ھے وہ پہلے کے دشمنوں سے کم سفاک نہیں ھیں - دشمن بدل گیا ھے اس کے ساتھ حرب و ضرب کے ھمارے اسلحہ بھی بدل گئے ھیں اس تبدیلی نے اس امر کو اور زیادہ اھم بنا دیا ھے کہ ھم گردوپیش پر بڑی کڑی نگرانی رکھیں - آپ کا موجودہ دشمن زیادہ بے رحم اور قوی گرفت رکھنے والا ھے اور وہ ھے جہالت - اگر آپ اس جہالت پر قابو پاگئے تو آپ وقت کے صحیفے پر نمایاں نقوش چھوڑیں گے - یہ نقوش نوعیت میں ان سے مختلف ھوں گے جو آپ کے اسلاف نے چھوڑے ھیں . . . جہاں تک میرا تعلق ھے میں اپنی اور آپ کی جماعت (کمونٹی) میں کوئی تفریق نہیں کرتا - میں جس طرح ایک کا کارکن ھوں دوسرے کا بھی ھوں اس طور پر مجھے کامل یقین ھے کہ ھماری نجات کا مدار اُس سعی باھمی پر ھے جو ھم آپ اپنے بھائیوں کو تعلیم سے بہرہ یاب کرنے کے لئے کرسکیں گے »!

۱۱ نومبر ۱۹۰۱ء کو سر انٹونی میکڈانل لفٹننٹ گورنر یوپی کی خدمت میں جو ایڈرس پیش کیا گیا تھا اس کے کچھ اقتباسات یہ ھیں :

« ...... ھم کو پورے طور پر اس امر کا احساس ھے کہ اس کالج کو مسلمانوں کی تعلیم کا مخصوص مرکز قرار دے کر ھم نے بہت بڑی ذمہ داری قبول کی ھے اور گورنمنٹ اور اپنی کمونٹی دونوں کی طرف سے ذمدار ھیں کہ طلبا کو بہمہ وجوہ مناسب و مکمل تعلیم اور اسی طرح کی تربیت کا انتظام کریں........ ھز آنر پر یہ امر پوشیدہ نہیں ھے کہ ھماری کمونٹی جس حال کو پہنچ گئی ھے اور زمانہ حال کے مطالبات کا احساس کرنے

اور رکھنے میں جتنی سست‌کار ہے اس کو تعلیم سے آشنا کرانا کتنا مشکل کام ہے۔ ظاہر ہے اس میں ترقی کی رفتار بہت سست ہوگی پھر یہ بھی دیکھتے ہوئے کہ کالج کو قائم ہوئے صرف ۲۷ سال ہوئے ہیں ہماری کوششوں کے نتائج قابل اطمینان ہیں ......۔

ہز آنر نے جواب میں فرمایا:

« ...... آپ کا وفد شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کے بہترین عناصر کا نمائندہ ہے آپ اور میں دونوں جانتے ہیں کہ علی‌گڈھ کالج کا قیام کن حالتوں میں عمل میں آیا۔ جو معیار ابتدائے کار میں قائم کیا گیا تھا اس میں اب تک کوئی فرق نہیں آیا ہے . . . میں صدق دل سے آپ کے کالج کی کامیابی کا خواہاں ہوں اس لئے کہ میں محسوس کرتا ہوں کہ شمالی ہند کے مسلمانوں کے جائز مقاصد کو کامیاب بنانے کا یہ ادارہ سب سے زیادہ موثر حربہ ہے لیکن یہ یاد رکھئے کہ قوموں کی نجات کے لئے جدید محاربے جدید حربوں سے لڑے جائیں گے۔ مذہبی رواداری کو میں بڑی اہمیت دیتا ہوں جس کا اعلان و اظہار آپ کے نامور بانی نے بار بار کیا ہے . . »

۱۳ مارچ ۱۹۰۲ء، ۲۸ جولائی ۱۹۰٤ء، ۳ اگست ۱۹۰۵ کو جو سپاس نامے سرجیمس لاٹوش لفٹنیٹ گورنر یو پی کو دئیے گئے ان کے کچھ اجزاء حسب ذیل ہیں:

« . . . وہ مہم جو سرسید مرحوم کے سامنے تھی اور جس کی تکمیل کا فریضہ اب ہمارے سر ہے وہ تمامتر ہماری «زندگی‌نو» کے لئے ہے۔ جہاں تک ہم سمجھ سکے ہیں اس مہم کا لب لباب یہ ہے کہ قومی تعلیم کا ایک ایسا نصاب ہو جو اپنی مادی و عملی شکل میں اس کالج کو ان خطوط پر ایک یونیورسٹی میں منتقل کرسکے جو سرسید نے پہلے سے قائم کردئے ہیں . . . مسلمانوں کو اعلی تعلیم دینا ہماری تعلیمی پالیسی کا اولین اصول ہے جس کے بغیر وہ کارزار حیات میں اپنا مقام نہ حاصل کرسکیں گے نہ اس پر قائم رہ سکیں گے »

ہز آنر نے اس کے جواب میں وقتاً فوقتاً جو کچھ فرمایا ان کا خلاصہ کہیں کہیں سے پیش کیا جاتا ہے:

« پچھلی بار کالج آیا تو سرسید کی وفات اور مسٹر تھیوڈوربک کی قبل از وقت رحلت سے ایک غمناک فضا یہاں کے درودیوار پر چھائی ہوئی تھی اور اس ادارے کے مستقبل کے بارے میں اس کے خیراندیش تردد و تذبذب میں تھے لیکن ان سانحات کے باوجود ٹرسٹیوں کی جماعت مایوسی کا شکار نہ تھی اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ

سرسید نے اس ادارے کو مستحکم بنیادوں پر قائم کیا ہے اور جب تک ان بنیادوں پر تعمیریں کھڑی ہوتی رہیں گی پورا ڈھانچہ محفوظ و مسلم رہےگا۔ سرسید کا مقصد صرف اتنا ھی نہ تھا کہ لوگوں کو رزمگاہ حیات میں کامیاب ہونے کی معلومات فراھم کی جائیں بلکہ ایسے افراد کا پیدا کرنا تھا جو خدا ترس، عزت نفس سے آشنا، وفادار شہری، ذی‌منزلت اور دلیر شخص ھوں... سرجان اسٹریچی نے جن کی یادگار یہ ہال ھے، اپنی کتاب میں جو اُنھوں‌نے ھندوستان کے متعلق لکھی ھے علی‌گڑھ کالج کے ذکر میں ایک جگہ لکھا ھے «بہت سے لوگ ایسے ھیں جو امداد دینے کے مشتاق ھیں اگر وہ صرف اتنا جان سکیں کہ ایسا کس طرح کریں - ان کو اپنی امداد محڈن اینگلو اورنٹیل کالج کو بھیجنا چاھیے - بھلائی کرنے کا اس سے بہتر طریقہ ان کے لئے کوئی اور نہیں ھے ... علی‌گڑھ کو خیرباد کہتے ہوئے میرا دل ان لوگوں کے ساتھ ھے جو ٹرسٹی ھوں یا مینیجر، پروفیسر یا کالج کے محسن، قدیم طلبا ھوں، یا جدید جو اپنے اپنے حلقہ میں کالج کی کامرانی، اور اسکے وقار و وقعت اور اس‌کی نیکنامی اور روایات کو بلند کرنے اور رکھنے میں برسرکار ھیں...»

ھز مجسٹی امیر حبیب‌اللہ خاں والی افغانستان ۱۶ جنوری ۱۹۰۷ء کو تشریف لائے سپاس‌نامہ فارسی میں پیش کیا گیا - بعض معروضات یہ تھیں -

« حالت مسلمانان ھندوستان بغایت عبرت خیزاست - قرونے چند نگذشتہ کہ حامل لوائے علوم و فنون و محافظ این خزینہ برکت مشحون در عالم و عالمیاں ھمیں مسلمانان بودند و حکمت و فلسفہ وھیئت و ھندسہ و اخبار و آثار قدیمہ و جدیدہ بوجود فیض آمود این قوم زندہ ... ولے بسبب مقتضائے فطرت دنیائے دون و گردش گردون بوقلمون اختر اقبال شاں کہ باوج کمال رسیدہ بود بیک چشم زدن رویہ حضیض ادبار نہاد و بالاخر بکلی غروب شد - نہ آش درکاسہ دارم نہ زر درکیسہ! ... ولے خداوند یگانہ کہ مدبر این کارخانہ است از الطاف رحیمانہ خودمردے ھوشمند و فرزانہ بر انگیخت کہ یکنہ این فطرات کہ باعث ھلاکت و بربادی مابود در رسید - رگ حمیتش بجوشید و دلش بدرد آمد و این اندیشہ در خاطر استوار گردید کہ تا مسلمانان علوم و فنون مغربی را نیا موزند دشوار بلکہ محال است کہ از قصر مذلت خلاص یا بند ... در بینش او این امر جاگزیں شدہ بود کہ ھیچ قومے در تحصیل علوم و تہذیب اخلاق بدرجات شائستہ و بائستہ نمی تواند رسید تاوقتیکہ صعب ترین مراحل این رھگذر بپامردے خود طے نہ کند

و نبائے دارالعلوم مخصوص و علحده برائے خود نه نهد ... و برهمیں قصدونیت بزرگوار مومی الیه که مراد از سرسید احمد خاں است این کالج را بر بنیان محکمے کارگز اشت ... تا اینکه امروز بدرجه رسید است که فی الجمله سزاوار ملاحظه عالی گردید « ... مقصود از بنا نهادن مدرسه مخصوص برائے مسلمانان این بود که هم علوم متداوله انگریزی رابیا موزند و تا سرشته کیش و مذهب هم از دست نرود و علوم مذهبی را آنقدر فراگیرند که مهمات ضروریات رسائل بهره وافی اندوخته باشند ... »

هز مجسٹی شاه افغانستان نے فرمایا ۔

« ... امروز که ما آمدیم بقسم بسیار درست دانچه معلوم بود ار اُصول دین ماسوال کردیم از شاگرداں که درین کالج بودند وشکر میکنم و باز شکر می کینم ا که این شاگرداں در عقاید اسلامی خود کامل و مکمل اند ۔ اول کے که دهن بدگویاں بزبان بند کند او من خواهم بود ۔ ماگاهے نه خواهم گفت که کے از علوم یورب نخواند ۔ بخواند ! لاکن بعد تکمیل مسلمانی..... »

اس کے بعد یه سند عطا فرمائی۔

بتاریخ ... ۱۶ ماه جنوری سنه ۱۹۰۷ء جهت ملاحظه علی گڑھ کالج آمدم ۔ اگرچه از زبان بعضے مردم درباب شاگرداں کالج موصوف شنیده بودم که در عقائد اسلامیه خود درست نمی باشند ۔ اما خود من بحضور خود و بزبان خود از شاگردان کالج موصوف امتحان بعضے عقائد در اسلام و مسائل نماز و روزه را گرفیتم ۔ تمام سوالهائے مرابطریق عقائد اهل اسلام جواب گفتند و سرشته تعمیر کالج مذکور و طریقه بود و باش طلبا را هم ملاحظه کردم ۔ خیلے موزوں و درست است ۔ بعد ازاں که اطفال اهم اسلام بعقائد اسلامی ضروری فرائض اسلام دانسته شوند هرگاه شروع درس مروجه یورپ را بکنند هیچ عیبے نیت دستخط (سراج الملته والدین) ۔

ارل منٹو وائسرائے و گورنر جنرل آف انڈیا کو ۲۲ اپریل ۱۹۰۸ء کو جو ایڈریس پیش کیا گیا اس کے اقتباسات ملاحظه هوں ۔

« ... سرسید کی کامیابی کا راز اس امر کا دریافت کرنا اور ان کو مهیا کرنا تها که ان کی کمونٹی کی حقیقی ضروریات کیا تهیں ۔ اُنهوں نے دیکها که گورنمنٹ کے موجوده کالج اور اسکول چونکه مذهبی تعلیم کے اعتبار سے قطعاً غیرجانبدار تهے اور ان کے سپرد تمامتر دنیوی تعلیم کی توسیع و ترویج کی ذمه‌داری تهی اس لئے یه اداره مسلمانوں کے لئے

جو مذہبی تعلیم کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے بالکل ناموزوں تھے۔۔۔علاوہ بریں چونکہ یہ (حکومتی تعلیم) معلموں کے شخصی اثر سے قطعاً بیگانہ تھی اس لئے وہ تعلیم کے مقصد صریح یعنی طلبا کی سیرت کے تعمیر کے فرائض سے کلیۃً نا آشنا تھی۔ سرسید نے طلبا کی اقامتی زندگی اور مذہبی تعلیم کی صریحی اور مقدم ضرورت کا احساس کیا اور ان کو سامنے رکھکر اپنے تعلیمی پروگرام کا نفاذ کیا علاوہ بریں طلبا کے لئے مردانہ ورزشوں کو لازم کیا اور مقبول بنایا، ان تمام خصوصیات کو سامنے رکھکر اس ادارے کے بانی اعظم نے اپنے مقاصد مہمہ میں کامیابی حاصل کی ... جو لوگ علی‌گڑھ تحریک سے وابستہ ہیں وہ اس کا دعوی نہیں کرتے کہ وفا شعاری میں وہ سب سے آگے ہیں لیکن ان کو اس امر کا احساس و افتخار ضرور ہے کہ صرف انہیں کا یہ ادارہ ایسا ہے جہاں طلبا کو باضابطہ یہ امر ذہن نشین کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ حقیقی وطن دوستی اور حقیقی وفاداری کو کسی بھی معقول و مفید مقصد کے حصول کے لئے ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ہندوستان میں یہ اولین ادارہ ہے جو «اپنی مدد آپ» کے حقیقی قومی اصول پر قائم کیا گیا ہے مسلمان قوم کا اس ادارے پر اس درجے اعتماد ہے کہ ہندوستان کے ہر گوشہ ہی سے نہیں بلکہ اس کے باہر سے بھی طلبا یہاں داخلے کے لئے آتے ہیں۔۔۔۔»

ایڈریس میں تفصیل سے بیان کرتے ہوئے ٹرسٹیوں نے کہا، ہندوستان کی تمام برطانوی ریاستوں میں حتی کہ جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے مثلاً مشرقی بنگال وہاں بھی مسلمان امیدواروں کی درخواستیں گنجائش نہ ہونے کے سبب سے نامنظور کی جاتی ہیں۔ ایسے نوجوانوں کا بالاخر کیا حشر ہوتا ہے، اس کالج کے ٹرسٹیوں کے لئے نہایت درجہ تکلیف دہ مسئلہ بن گیا ہے۔ کچھ اور نہیں تو تحفظ ذات کے پیش نظر مسابقت کے میدان میں تعلیم سے بہرہ یاب ہونے کی خواہش مسلمانوں میں بہت قوی ہوگئی ہے اور وہ اس نوعیت کی تعلیم حاصل کرنا قابل ترجیح سمجھتے ہیں جو علی‌گڑھ میں دیجاتی ہے اکثر مواقع پر خود ہز اکسیلنسی نے اسکول اور کالجوں میں اس قسم کی تعلیم کے مضر اثرات کو بجا طور ناپسندیدہ قرار دیا ہے جہاں نہ تو مذہبی تعلیم کی سہولتیں حاصل ہیں نہ طلبا کے قیام اور ان کی نگرانی و نگہداشت کا کوئی انتظام ہے۔ ہم اس کو اپنے لئے باعث فخر و مسرت سمجھتے ہیں کہ تعلیم و تربیت کے اُس اصول و انتظام کو ہز اکسلنسی پسند فرماتے ہیں جو شروع سے اس ادارے کا خصوصی امتیاز رہا ہے۔ ان امور پر نظر رکھتے ہوئے یہ بچوں کا مکتب نہیں بلکہ تمام ہندوستان اور متعلقہ ریاستوں کے تعلیمی تقاضوں کو پورا کرنے کے

لئے ایک قومی تعلیمی ادارہ ھے اس لئے اس کی توسیع کی ضرورت ھے ۔ ھم کو اس امر کا بخوبی احساس ھے کہ یہ توسیع دفعتاً نہیں بلکہ بتدریج عمل میں آنی چاھئے اور اسی اعتبار سے جاے قیام کی توسیع و اساتذہ کی تعداد میں اضافہ کرنا چاھئے »

ھز ایکسلنسی نے اس کے جواب میں جو کچھ فرمایا اس کی تلخیص حسب ذیل ھے :

« ... ... میں بلا کسی مبالغہ کے اس امر کی شہادت دیتا ھوں کہ یہ ادارہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے افکار و اثرات کو سمت و رفتار دینے کا مرکز بن گیا ھے اور اپنے بانی اعظم کی امیدوں کو بڑے وقار و وقعت سے بروے کار لایا ھے ۔ مغربی تعلیم کو اسلام کی بہترین پہلوؤں سے سازگار بنانے میں سر سید کو پوری کامیابی نصیب ھوئی ۔ میرا خیال ھے کہ ھندوستان کو جس طرح کی تعلیم کی ضرورت ھے سر سید نے اس کی کامل نشاندھی کی ھے » علی گڑھ کے طلبا کی چند در چند خوبیوں کو معتبر شہادتوں کے ساتھ سراھتے اور اس امر کا اعتراف کرتے ھوے کہ اپنے طلبا کو علی گڑھ نے جو تربیت دی اور جس اعلے نصب العین سے روشناس کیا اُس سے ھندوستان کے دور دراز حصوں میں بسنے والے مسلمان پورے طور پر مستفید ھوئے ، دوران تقریر میں فرمایا ، « مسلمان قوم میں ابھی ایسی پسماندہ جماعت ھے جہاں تعلیم ابھی تک نہیں پہنچ پائی ھے جس کا اس عہد مسابقت میں ان تک پہنچنا بہت ضروری ھے »

وائسرائے نے اسی تقریب میں وقار الملک بالقابہ کو نواب کا لقب مرحمت فرمایا ۔ سرجان پرسکاٹ ھیوٹ لفٹنٹ گورنر یو ۔ پی کو جو ایڈرس ۲۲ فروری ۱۹۰۹ ء کو پیش کیا گیا اس کے بعض اجزا یہ ھیں :

« .. علی گڑھ کی ترقی کو دیکھتے ھوئے لارڈ کرزن نے فرمایا تھا « کہ زندگی کے موجودہ دور میں مسلمان کمیونٹی میں امید کے جو آثار نظر آتے ھیں ان سب کا مرکز علی گڑھ ھے » گذشتہ اپریل میں ھز ایکسلنسی لارڈ منٹو کے سپاس نامے میں ھم نے اس خیال کا اظہار کیا تھا ۔ « معاشرتی ، زندگی حتی کہ سیاست میں یہ کالج مسلمانوں کے تعلیمی نصب العین کی نمائندگی کرتا ھے ۔ وہ ھماری بہترین توقعات ، ترقی ، روشن خیالی اور ترفع کا مرکز اور ھر نشیب و فراز میں ھماری زندگی نو کا محور ھے ۔ بحیثیت مجموعی ھماری کمیونٹی اس کالج کو اپنی ایک گراں بہا قومی متاع سمجھتی ھے » آپ کے ممتاز پیشرو لارڈ میکڈانلڈ نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ یہ کالج تاج برطانیہ کی حفاظت میں ، آئندہ چل کر یونیورسٹی کا درجہ اختیار کرے گا اور مشرق کا غرناطہ کہلائے گا اور اس کے حجروں میں مسلم فطانت اُس

معاشرتی مذهبی اور سیاسی حیات نو کا انکشاف کرے گی اور برسرکار لائےگی جس کی توقع نه استنبول سے هے نه مکه معظمه سے ! . . . جناب والا ، علی گڑھ نے جو شرف و امتیاز حاصل کیا هے وہ کسی جادو منتر کے تصرف سے نہیں کیا هے بلکه یه اس نظام تعلیم کا فیضان هے جو اس کے بانی کا رهین منت هے جس کو اس کے جانشینوں نے جاری رکھا اور جس کا قائم رکھنا هم پر لازم آتا هے -

اس کے جواب میں هزآنر نے جو فرمایا اس کا خلاصه کہیں کہیں سے درج ذیل هے ،

« . . . . جن اغراض و مقاصد کے ماتحت آپ کا یه کالج قائم هوا وہ مسلمان مذهب کے هر فرد کی اعانت کا متقاضی هے - سرسید مرحوم نے بڑی سرگرمی کے ساتھ اس کو آگے بڑھایا اور آپ بجا طور پر اس کا دعویٰ کرتے هیں که آپ کی کمونی اس کو اپنی عظیم قومی متاع سمجھتی هے . . . . اگر ایک طرف آپ کا کالج یو پی میں واقع هے اور اس ریاست سے قریبی تعلق رکھتا هے تو دوسری طرف اس پر ایک پراونشل اداره کا اتنا نہیں جتنا که امپیریل (ادارے کا) ٹھپا لگا هوا هے - اگر نصف طلبا اس ریاست کے هیں تو بقیه نصف تمام برطانوی هند اور دیسی ریاستوں کے طلبا هی پر نہیں بلکه برهما ٹرانسوال اور بغداد تک کے طالب علموں پر مشتمل هے - اس کا سنگ بنیاد لارڈ لٹن نے رکھا - موصوف کے بعد یکے بعد دیگرے تقریباً تمام وائسرایوں نے جس طرح اس ادارے سے اظہار دلچسپی کیا اس کے پیش نظر ٹرسٹیوں پر لازم آتا هے که ادارے کے لئے جو نظام عمل ترتیب دیں اس میں اس حقیقت کو مدنظر رکھیں . . . . »

اس کے بعد هزآنر نے اس قدیم دشوار اور تشویش ناک مسئلے پر اظہار خیال کیا هے جس کا ذکر ایڈریس میں کیا گیا تھا اور جو آج اور بھی زیادہ لاینحل هوگیا هے که مسلمانوں میں مغربی علوم و فنون کے مقبول هوجانے سے داخلے کے لیے امیدواروں کی تعداد جس طرح روز افزوں هے اس رفتار و تناسب سے اچھے اساتذہ کی دستیابی اور تقرر نیز طلبا کے لئے مناسب اقامت گاهوں کی تعمیر و فراهمی، مالی اعتبار سے نا ممکن اور طلبا کی تعلیم و تربیت اور شہرت کا وہ معیار قائم رکھنا محال هوتا جارها هے جو اس ادارے کا شروع سے خصوصی امتیاز رها هے - نیز یه فرمایا که ان مسائل کو ملک کے تمام مسلمان حل کرنے کی فکر میں هیں اور جو خبریں ملک کے مختلف گوشوں سے سننے میں آتی هیں ان سے پته چلتا هے که اس کے لئے عملی قدم اُٹھائے جانے لگے هیں

جس کو علی گڑھ ہی کا فیضان کہنا چاہئیے۔ آگے چل کر فرمایا « . . . . ہندوستان کا کوئی ادارہ علی گڑھ کی شہرت و وقعت کو کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ یہ ہمیشہ ہندی مسلمانوں کا تعلیمی و ادبی ماویٰ و ملجا رہے گا اور اس کا معیاری منصب و مقصد یہ ہوگا کہ وہ تمام ہندوستان کے لئے روشنی کے منارے کی حیثیت پر فائز رہے . . . . »

ھزآنر نے جواب میں تقریر فرماتے ہوئے۔علی گڑھ کی تعلیم و تربیت اور طلبا کے ممتاز خصوصیات کو تفصیل سے سراہتے ہوئے ایک نئے اور اہم مسئلے کی طرف توجہ دلائی یعنی یو پی کے مسلمان ٹکنالوجی اور انجینرینگ کی تعلیم کی طرف مائل نہیں ہوتے اس لئے پبلک ورکس کے محکمے میں ان کی نمایاں کمی ہے۔ ان کو ٹامسن کالج رڑکی میں داخلے کی تیاری کرنا چاہیئے۔ اسی ضمن یہ بھی فرمایا کہ سرمایہ کی قلت کے باعث یہ مناسب نہ ہوگا کہ اسی طرح کا کوئی چھوٹا یا بڑا ادارہ علی گڑھ میں قائم کیا جائے بلکہ اسکول لیونگ اور کالج کلاس میں مزید سائنس میکنیکس، طبیعات کیمیا اور ریاضی کے ایسے اسپیشل گروپ کا سکشن کھولا جائے جو ٹامسن کالج میں داخلے کے امتحانات کے لئے کارآمد ہو . . . . . وغیرہ

کسی نہ کسی سبب سے عرصے تک اس مسئلے کی طرف توجہ نہ کی جاسکی۔ یہاں تک کہ دوسری جنگ عظیم شروع ہوگئی۔ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد صاحب مرحوم مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ مرحوم نے ہر دشواری اور کبھی کبھی بعض رسوائیوں کا مقابلہ کرکے بڑی بے سروسامانی میں یہ دونوں ادارے کھولدئے۔ کام چل نکلا۔ رفتہ رفتہ ان اداروں کی کارکردگی و کامیابی کی شہرت پھیلی ارر مسلمان طلبا نے ان شعبوں سے خاطر خواہ فائدہ اُٹھانا شروع کیا۔ امید قائم ہونےلگی تھی کہ اس طرح رفتہ رفتہ ان کی پچھلی کوتاہیوں کی تلافی ہوجائے گی۔ لیکن جلد ہی واقعات نے کچھ اس طرح پلٹا کھایا کہ جس طبقے کی پسماندگی کو دور کرنے کے لئے یہ ادارے خاص طور پر قائم کئے گئے تھے ان کی ترقی کے راستے اتنے آسان و ہموار نہیں رہ گئے جس کی توقع کی جانے لگی تھی۔

ڈاکٹر ضیاء الدین احمد صاحب مرحوم کے ذہن میں انجنیرنگ کالج اور پالی ٹکنک کے علاوہ یونیورسٹی سے متعلق ایک اعلیٰ درجہ کا مڈیکل کالج کی بھی تجویز تھی جس کے لئے مرحوم اور اس مہم میں اُن کے دست راست ڈاکٹر سید ہادی حسن صاحب پروفیسر مسلم یونیورسٹی نے مجاہدانہ کوشش کی۔ مسلم یونیورسٹی اسکیم کی طرح اس

کے لئے بھی سارے ہندوستان کا دورہ کرکے بڑی جانفشانی سے عطیات فراہم کئے۔ مسلم یونیورسٹی اسکیم کو مقبول بنانے اور اس کے لئے فنڈ جمع کرنے میں جو شہرت کبھی شوکت علی خاں اور سر آغا خاں مرحومین کو ہوئی تھی مسلم یونیورسٹی مڈیکل کالج کی تجویز کو بروئے کار لانے میں ڈاکٹر ضیاء الدین احمد مرحوم اور ڈاکٹر سید ہادی حسن صاحب کے حصے میں بھی آئی!

پھر ملک کو آزادی نصیب ہوئی۔ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد مرحوم وائس چانسلر شپ سے علحدہ ہوئے، اور وطن سے دور، لندن میں اپنے پیدا کرنے والے سے جاملے۔ حکومت کا نقشہ بدلا۔ مجوزہ میڈیکل کالج کا قیام ایک عرصے تک کے لئے معرض التوا میں پڑ گیا گفت و شنید کا سلسلہ البتہ بند نہیں ہوا موافقت و مخالفت میں کشاکش ہوتی رہی۔ بالآخر «آرائش خم کا کل» اور «اندیشہ‌ھائے دور دراز» کے کتنے مراحل طے کرنے کے بعد کالج کی ابتدا کردی گئی اسکی ساخت و پرداخت، کار کردگی و کارگزاری انجام کار کیا «صورت و معنی» اختیار کرے گی اس پر حکم لگانا قبل از وقت ہے، «بہار» نظر سے اوجھل ہو تو سال کے «نیک» یا بد ہونے پر خیال آرائی کس طرح کی جائے۔ اس کی دُعا مانگتے رہنے میں البتہ کوئی مضائقہ نہیں کہ جن توقعات کو سامنے رکھکر پہلے پہل مڈیکل کالج کی اسکیم بنائی گئی تھی اور جس آب و ہوا میں اب وہ بروئے کار آئی ہے وہ ایک دوسرے کے لئے سازگار اور مبارک فال ہوں!

موقع تو کچھ اتنا موزوں نہیں ہے لیکن یہاں ایک واقعہ کا ذکر کردینا چاہتا ہوں۔ اس خیال سے اور کہ اسکی تصدیق کرنےوالے ابھی موجود ہیں۔ اور اس واقعہ کو ریکارڈ پر رہنا چاھئیے۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم، وائس چانسلر شپ سے علحدہ کردئیے گئے تو انہوں نے یونیورسٹی سے یہ درخواست کی کہ ان کو یونیورسٹی نظم و نسق سے مطلق کوئی سروکار نہوگا لیکن یونیورسٹی ان کو اس کا مجاز بنادے کہ وہ مجوزہ مڈیکل کالج کے قیام انتظام و انصرام کو پکا کردیں تو ان کی دیرینہ و آخری آرزو پوری ہوجائے گی اور یونیورسٹی کا یہ اُن پر بڑا کرم ہوگا۔ یہ درخواست منظور نہیں کی گئی! ایسا ہوگیا ہوتا تو شاید بہتر ہی ہوتا۔ اور باتوں سے قطع نظر جن کو معرض بحث میں لانا بےموقع بھی ہے اور بےکار بھی۔ یہ مسلم ہے کہ مرحوم کو ہر طبقہ سے ہر سطح پر گفت و شنید Negotiation کر کے اپنے مقصد کے مطابق فیصلہ یا مفاہمت کرالینے کا غیر معمولی ملکہ تھا! اکثر خیال آتا ہے تعلیم‌گاہوں پر سیاست کا غلبہ کتنا عبرت ناک ہوتا ہے۔ لیکن کیا کیجئے کہ سیاست کی

وبا کے سب سے پہلے اور سب سے اندوھناک شکار طلبا ھی ھوتے ھیں اور یہ بےقابو ھوجاتے ھیں تو اپنے قابو میں بھی نہیں آپاتے دوسروں کا کیا ذکر! عورتوں اور طلبا کی سمجھ میں یہ المیہ کبھی نہ آیا (سوا مستثنیات کے جو ھمیشہ نظر انداز کئے جانے کے لئے کام میں لائے جاتے ھیں) کہ جن چیزوں کو وہ اپنا سب سے بڑا حربہ سمجھتے ھیں اُس سے اُنھیں کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ نقصان پہنچتا ھے! جس سوسائٹی اور ملک کے یہ دو بےبہا عناصر ماؤف ھوجائیں تو اس کے انجام پر دو مختلف رائیں نہیں ھو سکتیں!

ملک التجار سیٹھ عبدالکریم عبدالشکور جمال نے تشریف لاکر اپنے نام کے ھوسٹل کا سنگ بنیاد رکھا اور کالج کی کارگذاریوں کو بچشم خود دیکھکر اظہار خوشنودی فرمایا۔

۱۳ نومبر سنہ ۱۹۰۹ء کو والی خیرپور کا ورود ھوا - سپاس نامہ کے جواب میں فرمایا -

« شکر ھے کہ تمام ھندوستان میں اب تعلیمی حالت زوال سے عروج اور پستی سے بلندی کی طرف آرھی ھے اور گو اس کا اصلی سبب زمانہ کا زبردست ھاتھ ھے جو ھندوستان کے تمام فرقوں کو ترقی کی طرف لے جارھا ھے لیکن اس میں ذرا شک نہیں ھندوستان میں مسلمانوں کی ترقی کا مسئلہ علیگڑھ کالج کے ساتھ وابستہ ھے جسنے مسلمانوں کو ترقی دینے میں بڑا کام کیا ھے . . . . . . » -

دسمبر سنہ ۱۹۰۹ء میں سر پرتاب سنگھ مہاراجہ جموں و کشمیر کی خدمت میں جو ایڈریس پیش کیا گیا اس کے بعض اقتباسات یہ ھیں:

« . . . . . . ھم کو اس پر فخر ھے کہ ھم ایسے والیء ریاست کا خیر مقدم کر رھے ھیں جس کی آبادی کا کثیر حصہ مسلمان آبادی پر مشتمل ھے . . . . . . بانی کالج کو اپنی کوششوں میں ھندو والیان ریاست اور رؤسا سے بیش بہا اعانت ملی ھے جس کی شہادت اس ادارے کے چپے چپے سے نمایاں ھے۔ بانی کالج کی کشادہ دلی کا یہ ثبوت ھے کہ اس ادارے کے دروازے کسی فرقہ یا جماعت کے لئے بند نہیں ھیں - ھندو طلبا کی معقول تعداد زیر تعلیم ھے اور سینکڑوں کی تعداد میں یہاں کی تعلیم و تربیت سے فیضیاب ھوچکے ھیں . . . . . . اس کالج کا نصب العین ایسے شہری پیدا کرنا ھے جو حکومت کے خیر اندیش، ملک کے وفادار، مردانہ صفات کے حامل، دل کے کشادہ ھوں، دوسروں کا احترام کریں اور خوددار ھوں . . . »

جواب میں مہاراجہ بالقابہ نے فرمایا -

« . . . آپ ایک ایسی کموٹی کی نمائندگی کرتے ھیں جو کم سے کم اپنے مذھب

کے پیروؤں میں جو ہندوستان کے ہر گوشے میں آباد ہیں علم کی وسیع اشاعت میں بڑے انہماک سے سرگرم عمل ہے ۔ اس موقع پر میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ اپنی مدد آپ کرنے کا جو شاندار اور دلکش منظر اس وقت میرے سامنے ہے جو اپنے وجود کے لئے سر سید احمد خاں بہادر مرحوم کی انتھک کوششوں کا رہین منت ہے اور جسکے اندر مسلم کمونٹی کے مذہبی، اخلاقی اور معاشری کلچر کا بلند نصب العین کارفرما ہے ان کو میں جمیع باشندگان ہند کی جدید تہذیب کی تاریخ میں ایک نشان منزل قرار دیتا ہوں ۔ آپ کے اس ادارے سے دوسرے فرقے بھی فیضیاب ہوتے ہیں ایک ایسی پاکیزہ اور پاکیزگی بخش روایت ہے جسکی پوری طور پر نگہداشت کرنی چاہئے ... ابھی ابھی اسی علیگڑھ میں میں نے راجپوت کمونٹی کی تعلیم کے اہم مسئلہ سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس میں بہت کچھ آپ کے اس ادارہ کے طور طریقوں کو اختیار کرنے پر زور دیا ہے ...» ۔

ہز ہائنس سر آغا خاں کے چوتھی بار تشریف لانے پر جو ایڈریس پیش کیا گیا، اس کی یہ چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر معلوم ہوئیں :

«... کالج سے بحیثیت مجموعی ہمارے تمام ہم‌مذہبوں کا التفات جو ہندوستان کے وسیع رقبے میں آباد ہیں روز افزوں رہا ۔ اُنھوں نے اس کو اپنی تعلیمی ترقی اور قومی حوصلہ مندی کا مرکز قرار دے دیا ہے .... اس کالج کو محمڈن یونیورسٹی کے درجے پر فائز دیکھنے کی، جو ہمارا نصب العین ہے جو مسلسل کوشش ہز ہائنس نے فرمائی ہے ہمارے لئے اس کا کماحقہ اعتراف کرنا ناممکن ہے .... اگر یونیورسٹی کا مفہوم ایک ایسی جماعت ہے اور یقیناً ہے جو انسانی علوم کے حاصل کرنے کی بحیثیت مجموعی نمائندگی کرتی ہے تو محمڈن یونیورسٹی کا مقصد عین یہ ہوگا کہ مسلمانوں کی ایک ایسی جماعت کو ایسی تعلیم و تربیت سے آراستہ کیا جائے جو علوم کے مختلف شعبوں پر حاوی اور جسکا حصول بہرگونہ قرین صواب ہو ...» ۔

ہز ہائنس نے جواب میں ارشاد فرمایا :

«.... بد قسمتی سے میری صحت ایسی نہیں رہی کہ میں علیگڑھ کے لئے وہ سب کچھ کر سکتا جو میں چاہتا ہوں اور اپنی یہ دیرینہ آرزو بھی پوری کرسکتا کہ ہر سال سکون کے ساتھ چند ہفتے آپ کے ساتھ علیگڑھ میں گذارتا ۔ مجھے بڑی خوشی ہے کہ اس اثناء میں کتنے ارباب ثروت و اقتدار نے کالج کو گرانقدر عطیات مرحمت فرمائے

لیکن هماری اُمیدیں اور همارا خواب، عملی خواب، تو وه رفیع‌الشان یونیورسٹی هے جو هندوستان میں مسلمانوں کے شایان شان هو جسکا مدار مسلمان رؤسا اور لیڈروں پر نہیں بلکه اس طبقے پر هے جو هر قصبه و قریه میں آباد هے ۔ اس کو سچے مذهب اور اسلام کی اُلفت سے بیدار و سرشار هونا اور اس کالج کو اعلیٰ مراتب پر پہنچانا چاهئیے ۔ صاحبو، موجوده لفٹننٹ گورنر بہادر نے جو ابھی ابھی تشریف لائے تھے آپ کو جس مشورے سے مستفید فرمایا هے اس سے بہتر کوئی دوسری صلاح نہیں دیجا سکتی که همارا نصب‌العین یه هے که علم، تحقیقات اور اخلاق فاضله کے اعتبار سے اس اداره کو دیوار چین سے لے‌کر بجز اٹلانٹک کے سواحل تک مسلمانوں کے لئے سرچشمه فیض، هدایت و حوصله بنادیں . . . . . . هماری کمیونٹی اخلاقی اعتبار هی سے پیچھے نہیں ره گئی هے بلکه حقیقی مفہوم میں روحانی اور مادی اعتبار سے بھی پسمانده هے ۔ علی‌گڑه کا کام محض علمی قابلیت اور ذی استعداد اشخاص کی تعداد هی بڑهانا نہیں هے بلکه اچھے مسلمان پیدا کرنا هے اور ایک اچھے مسلمان کا مفہوم میرے نزدیک یه نہیں هے که مذهباً وه صرف هئیت پرست هوکر ره جائے هم ایسی فضا دیکھنا چاهتے هیں جہاں همارے طلبا میں ایثار و خدا ترسی کا جذبه هو ۔ وه خدائے لازمان و لا مکاں پر ایمان اور اس ذمه‌داری کا احساس رکھتے هوں جو قادر مطلق کی طرف سے اُن پر عائد هوتی هے اور اس تجلی سے مستنیر هوں جس کا سرچشمه وجدان هے ۔ اس کا تصرف همه وقت هماری زندگی میں جاری وساری رهنا چاهئیے۔ اسی روح کی بازیافت و بالیدگی میں اسلام کی کارفرمائی ممکن هے . . . . . . » ۔

۷ نومبر سنه ۱۹۱۱ء کو لفٹننٹ گورنر انریبل مسٹر پورٹر کو جو ایڈریس پیش کیا گیا اس کے بعض اقتباسات ملاحظه هوں :

« . . . . . . هم کو مال و دولت کے جانے کا اتنا غم نہیں هے جتنا اُس هلاکت آفریں ذهنی و اخلاقی افلاس کا جس نے هماری کمیونٹی کے اُن سرچشموں کو خشک کردیا هے جن سے هم‌کو روشنی اور توانائی میسر آتی تھی ۔ صرف مجوزه مسلم یونیورسٹی هی هماری ذهنی و اخلاقی تازگی و توانائی کا وسیله بن سکتی هے ۔ کوئی دوسری چیز خواه وه کتنی هی قیمتی اور دیده زیب کیوں نه هو اس کا بدل نہیں هوسکتی ۔ اسی لئے هندوستان کی مسلمان کمیونٹی دهلی دربار کے انعقاد کو ایک ایسی تقریب بھی خیال کرتی هے جس میں ان کی دیرینه آرزو (مسلم یونیورسٹی کے قیام کی منظوری) برآئے گی ۔ انہیں کی نہیں آئینده نسل کی بھی اور یه واقعه هماری قومی تحریک کا ایک نیا سنگ میل ثابت هوگا. . . . . . »۔

« اس کالج کو قائم کرنے میں سرسید کے پیش نظر دو امور تھے۔ ایک یہ کہ ان کو اس بات کا احساس تھا کہ محمدن کمونٹی دینوی علوم و فنون میں بڑی پس ماندہ تھی جس کی ترقی بغیر کوئی کمونٹی مرفہ‌الحال نہیں ہوسکتی۔ دوسرے یہ کہ تعلیم مکمل ہوہی نہیں سکتی جب تک کہ اس میں صحیح مذہبی تربیت کا انتظام نہ ہو۔ مذہبی تعلیم مناسب حال اور کافی اسی وقت ہوگی جب وہ مخصوص فرقہ کی (Denominational) ہوگی۔ اگر ایک مذہبی معلم یہ چاہتا ہے کہ اس کی بتائی ہوئی بات طلبا کے ذہن میں اُتر جائے تو اس کو نہ صرف یہ کرنا ہوگا کہ جو تعلیم وہ دیتا ہو اس پر اعتقاد بھی رکھتا ہو بلکہ اس کو وہ ساری باتیں سکھانا چاہئیں جس پر وہ خود ایمان رکھتا ہو۔ یہاں نہ تو عدم اخلاص کی گنجائش ہے نہ خاموش رہنے کی! . . . آپ کے کالج کے بانی کی آرزو تھی کہ جس ادارے کی کامیابی پر انھوں نے پوری زندگی صرف کردی، وقت آنے پر، وہ یونیورسٹی کے درجے پر فائز ہوجائے۔ اسی آرزو کو پورا کرنے کے لئے آپ کوشاں ہیں۔ میرا خیال ہے کہ بعض شرائط کے ماتحت یونیورسٹی کا چارٹر ملنے کی آپکو حکومت سے اطلاع مل چکی ہے لیکن پچیس لاکھ کی رقم جو آپ نے جمع کی ہے وہ پوری کمونٹی کے لئے یونیورسٹی کی ضروریات کی کفیل نہ ہوگی .. وغیرہ۔

مہاراجہ-دربھنگا نے علی‌گڑھ تشریف لاکر جو تقریر فرمائی اس کا جستہ جستہ خلاصہ یہ ہے،

« ایم اے او کالج کو میں آپ کے ایثار اور اسلام سے آپ کے شغف کا ایک واضح مظہر پاتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ اس شہر میں محمدن یونیورسٹی کے قائم ہوجانے سے آپ کی دیرینہ آرزو برآنے کی مسرت پوری ہوجائے گی اور اُس محمدن لیڈر (سرسید) کا خواب عملی شکل اختیار کرلے گا جو اس وقت اپنے جسم و جان سے توہم میں موجودہ نہیں ہیں لیکن جس امانت کو وہ آپ کو سپرد کرگئے ہیں اس کا آپ حق ادا کردیں گے » اُن بیانات اور اس روح کو مد نظر رکھتے ہوئے جن کی رو سے سرسید ہندو مسلمان دونوں کو اپنی متاع عزیز سمجھتے تھے، مہاراجہ نے فرمایا کہ « ہم ہندو نہایت شادمانی سے محمدن یونیورسٹی کا خیر مقدم کرتے ہیں اور مجھے یہ محسوس کرکے بڑی خوشی حاصل ہوتی ہے کہ آپ کے جذبات بنارس کے ادارے کے لئے بھی اور ایسے ہی ہیں .... صاحبو یہ بڑی ہی مبارک نشانی ہے کہ ہندو اور مسلماں دونوں

س پر متفق ھیں کہ آنے والی نسل کے نوجوانوں کو جہاں مذھبی افکار اور طریق کار سے اچھی طرح روشناس کیا جائے وھاں ان کو اپنے اپنے مذھب کے طور طریقوں سے بھی آشنا رکھا جائے۔ فرقہ وارانہ یونیورسٹیوں کا میں اس کو سب سے بڑا جواز سمجھتا ھوں۔ کبھی کبھی یہ سننے میں آجاتا ھے کہ اس طرح کی یونیورسٹیوں سے ھندو مسلمانوں کے تعلقات میں کشیدگی یا تلخی آئے گی۔ لیکن مجھے کامل یقین ھے کہ ایسا نہ ھوگا۔ ملک کی بھلائی اور برتری کے بےشمار مقاصد ھم دونوں میں مشترک ھیں خدائے واحد کا حقیقی تصور ھر صاحب فہم کو اس بات پر متفق کرے گا کہ وہ اسکے بندوں میں اتحاد و اخلاص پھیلائے ھم خالق اکبر کی اطاعت کا فرض اسی وقت بہترین طور سے ادا کرسکیں گے جب ھم اپنے آپ میں درگذر اور اخلاص کے صفات پیدا کریں اور اُن اختلافات کو دور کرتے رھیں جو آئندہ کبھی ھم میں راہ پا جائیں .... »

٤ دسمبر ۱۹۱۲ ء کو سرجیمس مسٹن لفٹننٹ گورنر یو پی کو جو ایڈرس دیا گیا اس کے بعض اقتباسات ملاحظہ ھوں -

« ھم ذاتی طور پر سرسید کے احسان کے اس بارگراں سے سبکدوش نہیں ھوسکتے کہ انھوں نے ھمارے مرض کی صحیح تشخیص کی اور اس کے لئے بڑا مجرب نسخہ تجویز کیا - انھوں نے اپنی قوم کو اُن فاسد خیالات اور غلط نصب العین کو زنجروں سے رھا کیا جو مذھبی توھمات ، سماجی تعصبات اور دوسری غلط مزعومات کے بھیس میں اُن تمام حقیقی جذبات اور عظیم نیکیوں کی بنیاد کھوکھلی کررھے تھے جو ھر زمانہ اور ھر دیار میں ترقی و تہذیب کے لوازم قرار دئے گئے ھیں - یہ مقصد عظیم اسی وقت حاصل ھوسکتا تھا جب ھم اسلام کی حقیقی ھدایات کی طرف رجوع کرتے نیز یوروپین سائنس ، ادب ، کلچر اور زندگی کے عملی طور طریقوں سے استفادہ کرتے جو حقیقی انسانی اُصولوں اور سماجی ارتقا کی نمائندگی کرتے ھیں۔ اس طریقے سے ھم اپنی کمونٹی کے نوجوان ذھنوں کو مالا مال اور ان کی سیرت کی تشکیل نو کرسکتے ھیں .. .. اس ملک میں ھماری تقدیر کی انتہائی منزل بہت کچھ، کالج کی اُس پوزیشن اور ان توقعات سے وابستہ ھے جو ھماری عظیم ترین تعلیمی جدوجہد کا ثمرہ اور روز اول سے اُس قومی حیات نو کے لئے برسر عمل ھے جو مسلمانوں کے دل و دماغ میں نئی زندگی اور نئی روشنی پیدا کرے گا .... »

یہ وہ زمانہ تھا جب ترکی حکومت کے خلاف یوروپین حکومتیں برسر پیکار تھیں

اور هندستانی مسلمان بالخصوص ایم اے او کالج کے طلبا میں بڑا انتشار و هیجان پیدا هوگیا تھا جس کے طرح طرح سے مظاهرے هورهے تھے اور کالج کے منتظمین کے لئے یہ صورت بڑی تشویشناک هو رهی تھی - اسی صورت حال کو پیش نظر رکھ کر ایڈریس میں عرض کیا گیا تھا -

« .... هر ادارے کے ارتقا میں ایک نازک وقت آتا هے جب چارو نا چار اس کو اپنی قسمت اور اپنے مستقبل کے لئے ایک واضح اور قطعی فیصلہ کرنا پڑتا هے - کالج کی تاریخ میں وہ ساعت آگئی هے اور هم ٹرسٹیوں کا سامنا ایسے پیچ در پیچ مسائل سے هے جو اپنے دوررس نتائج کے اعتبار سے بڑے اهم هیں - ایسے مواقع پر همارا واضح فرض یہ هے کہ هم کالج کے بانیٔ اعظم کے وضع کئے هوئے بنیادی اُصولوں کی حمایت و حفاظت کریں - جس کی دانش و دور بینی زمانے کی کتنی آزمائش و آلام میں صائب و غیر متزلزل رهی - هم نے عزم کرلیا هے کہ کچھ بھی هو هم ان اُصولوں پر قائم رهیں گے اور جہاں تک هماری قدرت و قابلیت همارا ساتھ دے گی هم یہ فریضہ بجا لائیں گے لیکن نہ تو هم اپنی دقتوں کی وسعت و نوعیت کو معمولی سمجھتے هیں نہ صورت حال کی نزاکت کو معمولی قرار دینا چاهتے هیں »

کالج کے بانیٔ اعظم ، ان کے رفقائے کار ، ادارے کے مقاصد ، اس کی خدمات اور اُن دشواریوں کو جن میں یہ ادارہ مبتلا هوگیا تھا ان سب کا نہایت محبت احترام و تفصیل سے جائزہ لیتے هوئے هز آنر نے فرمایا ، (اقتباسات جتنے طویل هوگئے هیں اتنے هی ناگزیر سمجھے گئے)

« . . . ٹرسٹی صاحبان ، وہ لوگ جو اسلام سے آشنا هیں اس تکلیف کا بھی احساس رکھتے هیں جن میں مسلمان مبتلا هوگئے هیں - ان مصائب کو یہاں معرض بحث میں لانا قرین مصلحت نہیں سمجھتا آپ نے اپنے ایڈرس میں انکی طرف قابل تحسین ضبط و تحمل کے ساتھ اشارہ کیا هے - لیکن اتنا تو آپ مجھے کہنے کی اجازت دیں کہ هندوستان میں برطانوی حکومت اس دردناک صورت احوال کا مشاهدہ شقاوت و سنگدلی سے نہیں کر رهی هے - اسلام کے پیرو غیور و غیرت مند لوگ هیں . . . انہوں نے دنیا کو تہذیب و علم و ادب سے جس طور پر آشنا کیا اس پر ان کو ناز هے - ان کو قاهرہ ، دمشق اور غرناطہ کی قدیم علمی فتوحات پر فخر هے - ساڑھے چار سو سال سے اوپر هوئے انہوں نے باز نطینی سلاطین سے « شاخ زریں » پر واقع خوبصورت شہر کو اپنے قبضے میں لیا تھا جو آج تک

دنیوی سطوت اور مذہب اسلام کا مرکز ہے - ہم برطانویوں کو اپنی تاریخ پر جو فخرو ناز ہے اسی نسبت سے ہم کو اسلام کی شکوہ و شوکت کا بھی احساس ہے - لیکن اب جبکہ آپ کا سرمایہ تفاخر ایک طور پر ردائے غم کے نیچے آگیا ہے ہم اس ابتلا و آزمائش میں سکوت لیکن اتنے ھی خلوص سے اس میں شریک ہیں - میں آپ سے درخواست کروں گا کہ پچھلے چند مہینوں میں جو روشن کرنیں اُفق پر طلوع ہوئی ہیں آپ ان کی طرف توجہ فرمائیں . . . » باوجود ہر طرح کی بے سرو سامانی اور تباہ حالی کے ترکی افواج کی غیر معمولی ڈسپلن (نظم و ترتیب) اور جانبازی کی تفصیلات سے مثالیں دیتے ہوئے دز آنر نے فرمایا . . .

« اسلام ان دنوں جن مصائب میں گرفتار ہے وہ مسلمانان ہند کی توجہ ایک دوسرے اہم اور گہرے مسئلہ (پیغام) کی طرف توجہ کی دعوت دیتے ہیں - میں چاہتا ہوں کہ آپ اس پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں کہ فارس اور ترکی کی مصیبتوں نے ہمکو یہ سبق دیا ہے کہ کوئی قوم اپنے گزشتہ وقار ، روایات اور یادوں کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتی - موجودہ دور حیات میں جس خوفناک مسابقت کی کارفرمائی ہے وہ اس طرح کی چیزوں کو خس و خاشاک کی طرح روندتی کچلتی ہوئی آگے بڑھ جاتی ہے - وہ صرف طاقت اور کار کردگی کے آگے جھکتی ہے - یہی صفات اسلام کے تحفظ و بقا کی ضامن ہوسکتی ہیں - اسلام کو سب سے پہلے ان صفات سے متصف ہونا چاہئے اور ماتم گساری اور مجروح تمکنت کو تہ کرکے ایک طرف رکھدینا چاہیے - ہر سچے مسلمان کا فرض ہے کہ رونے پیٹنے اور اخبارات میں غم و غصہ دکھانے سے باز آجائے - اپنی صفوں کو سیدھی اور مضبوط کرے - باہمی تنازعوں سے بچے ، فضول خرچی سے اجتناب کرے اور سب سے مقدم یہ کہ موجودہ نسل آئندہ نسل کو اپنے متعدی امراض سے ماؤف نہ کرے بلکہ ان کو فرض شناسی اور زندگی کے بہتر مواقع و ممکنات کی روشنی دکھائے . . . یہ سب آپ کو اپنے کالج کے ذریعہ انجام دینا ہے - »

« میں ابھی عرض کرتا ہوں کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے - سب سے پہلے تو میں یہ عرض کروں گا کہ جو ٹرسٹی صاحبان اس وقت تشریف رکھتے ہیں یا نہیں اس کے لئے وہ اپنے حسنِ عمل سے موجودہ نسل کو اتفاق و اتحاد کا سبق سکھائیں - کچھ عرصے سے سننے میں آرہا ہے کہ اختلاف کے اعتبار سے آپ دو پارٹیوں میں منقسم ہوگئے ہیں لیکن قریب سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ در اصل یہ کشاکش نئی اور پرانی نسل کی کشاکش ہے . . . سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ کالج کو اس نفاق سے

نجات دلائی جائے۔ معمر حضرات کو نوجوانوں کے جوش عمل اور نو جوانوں کو بزرگوں کے عملی تجربے اور مآل اندیشی کی ضرورت ہے۔ بزرگوں سے میری التجا ہے کہ وہ نوجوانوں کی توانائی و تند روی کو تحمل کے ساتھ سیدھے اور صحیح راستے پر لگائیں اور نو جوانوں سے یہ عرض کروں گا کہ وہ عائد کردہ پابندیوں اور بندشوں کو بردباری اور سعادت مندی کے ساتھ قبول کریں، سنجیدہ گفتاری سے کام لیں اور بزرگوں کے لئے وہ اکرام و احترام ملحوظ رکھیں جس کی تلقین ہر مذہب نے کی ہے۔ اپنے اختلافات کو وقار و عالی حوصلگی سے ہموار اور ختم کردیجئے۔ ایک دوسرے کی حرمت کا لحاظ رکھیے۔ اتحاد میں طاقت ہے، جھگڑنے سے کسی نہ کسی وقت زوال کا منہ دیکھنا پڑے گا۔ کیا آپ اس کے خواہشمند ہیں کہ آپ کے آپس کے نفاق و افتراق کا تاوان علی گڑھ کی شکست و ریخت سے ادا کیا جائے؟»

«دوسرے یہ کہ آپ علی گڈھ کے خیراندیش ہیں۔ اُس اصول سے انحراف نہ کیجئے جو معلم اور متعلم کے رشتے کو معین کرتا ہے۔ آپ کو تو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ معلم کے لئے آپ کا دین آپ کو کن آداب کی تلقین کرتا ہے۔ جب تک وہ آداب اور احکام نافذ نہ کئے جائیں گے اور ان پر عمل نہ کیا جائے گا تعلیم کا بہت بڑا حصہ رائگاں جائے گا اس لئے میں کامل اعتقاد و ایمان سے آپ کو یہ مشورہ دوں گا کہ آپ کالج اسٹاف کے اختیار و اقتدار کی کامل طور پر تائید کریں۔ یا تو آپ ان پر کلی طور سے اعتماد کریں یا پھر بالکل نہ کریں۔ اگر آپ کو ان پر اعتماد نہیں رہا ہے تو اس کے اسباب بتائیے اور مجھے مطمئن کردیجئے۔ اگر وہ اعتماد کے مستحق ہیں تو پورے طور پر ان پر بھروسہ کیجئے کیونکہ صرف اسی طور پر صورت حال کو بہتر اور مستحکم کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بغیر آپ کی تمام مساعی بے کار ثابت ہوں گی۔

...اگر اسٹاف کے اراکین کو علے الاعلان ہدف ملامت بنایا جائے گا اور وہ یہ محسوس کرنے لگیں گے کہ آپ کے اختیارات کی حمایت ان کو نہیں حاصل ہے تو وہ اپنے فرائض دل لگاکر کس طرح ادا کریں گے۔ دوسری طرف آپ کو یہ بھی کرنا ہے کہ اساتذہ سے طلبا کی عقیدت و ارادت کو مستحکم کریں اور طلبا ان کے اختیار اور فیصلوں کو قطعی سمجھیں اور ان کا احترام اپنے والدین کی طرح کریں ... میں آپ کی دانشمندی کا اعتراف کرتا ہوں کہ آپ نے یہ سب کر دیا ہے ...»

«تیسری اور آخری بات طلبا کی طرف سے آپ سے اپیل کرتا ہوں۔ آپ

پامردی سے ان تمام حالات و حادثات کا مقابلہ اور سد باب کریں جو طلبا کی توجہ کو انتشار و ہیجان کی طرف مائل کرتے ہوں ۔ یہ زمانہ ان کی جسمانی و ذہنی بالیدگی کا ہے ۔ آپ ان کو ذہنی خلفشار اور جسمانی آزار سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں ․ ․ ․ ․ میں یہ نہیں کہتا کہ طلبا کو سیاست سے کلیتہً دور رکھا جائے اس لئے کہ ہوش‌مند نوجوانوں کو ان حادثات سے متاثر ہونے سے باز نہیں رکھا جاسکتا جو باہر کی دنیا میں پیش آتے رہتے ہیں لیکن اس طرح کی سرگرمیوں کو معینہ حدود میں رکھنا چاہئے ــــ بہر خدا مجھے یہ سننے کا موقع نہ دیجئے کہ طلبا رات کو صف ماتم بچھاتے ہیں اور دن کو کھانے پینے سے احتراز کرتے ہیں جسکی اجازت آپ کا مذہب نہیں دیتا ․ ․ ․ حادثات اپنے وقت پر ہوتے رہیں گے ، ایثار و قربانی کے بھی منازل آئیں گے لیکن اس کی اولین شرط یہ ہے کہ دماغ تدبر سے آراستہ ہو اور جسم توانائی سے بہرہ مند ! سرسید اعظم اور کالج کے نصب‌العین سے آپ کو جو ارادت ہے اور جو آپ کو ورثے میں ملا ہے اس کا واسطہ دلاتے ہوئے میرا آپ سے سہ‌گونہ مطالبہ ہے ۔ یعنی آپ میں اتفاق و اتحاد نئے سرے سے نمو پائے ۔ جماعت اساتذہ کو آپکی پُر خلوص حمایت حاصل ہو اور آپ سب کے زیر سایہ طلبا اپنی زندگی کا بہترین دور فکر سے آزاد رہ کر بسر کریں اور جسمانی صحت و ذہنی سکون کی نعمتوں سے مستفید ہوں » ۔

« اس کالج کو صحیح اور سیدھے راستے پر چلائیے گا تو آپکی کمونٹی کا اثر و اقتدار ترقی کرے گا ۔ اگر آپ نے اس کو پستی کی طرف جانے دیا تو پھر ایک ایسا ادارہ تباہ ہوجائے گا جو نئے ہندوستان میں ایک بہترین تعلیمی تجربے کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ آپ اپنی کمونٹی کو بھی ہمیشہ کے لئے رسوا کردیں گے ․ ․ ․ »

۲۸ فروری سنہ ۱۹۱٤ء کو ہر ہائنس نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ آف بھوپال اور ۲۹ جنوری سنہ ۱۹۱۸ء کو ہز ایگزالٹیڈ ہائنس حکمراں دولت آصفیہ حیدراباد کالج میں تشریف لائے ، سپاس‌نامے پیش کئے گئے ۔ ادارے کی خدمات سے اظہار خوشنودی اور اپنے زرین خیالات سے ہم کو مستفید فرمایا ۔

۲۵ نومبر سنہ ۱۹۱۹ء کو ہز آنر سرہارکورٹ بٹلر لفٹنٹ گورنر یو پی تشریف لائے ۔ ایڈریس کے چند اقتباسات حسب ذیل ہیں ۔

« ․ ․ ․ ․ ․ ․ ہم نہایت ادب سے یقین دلاتے ہیں کہ ہزآنر کی تشریف آوری سے تمام مسلمان کمونٹی زیر بار احسان ہے ․ ․ ․ ․ ․ ․ ․ سرسید نے جو کام اپنے ذمے

لیا تھا اور جو تکمیل کے لئے ہم تک پہنچا ہے وہ قطعاً و کلیۃً ہماری قومی زندگی کی حیات نو کی تشکیل ہے - اس کا اقتضاء و خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے سامنے قومی تعلیم کا ایک پروگرام ہو جو عملاً اس کالج کو ترقی و توسیع دےکر مسلم یونیورسٹی کے درجے پر فائز کردے۔ بانی کالج کی رحلت کے بعد اس اسکیم کا ہماری کمونٹی نے بڑے شدو مد سے خیر مقدم کیا - ہم ہز آنر کی اُس ہمدردانہ اعانت و رہنمائی کے دل سے سپاس گزار ہیں جو اس سلسلے میں مسلم حوصلہ مندی کی تائید میں بر سرکار آئیں۔ چنانچہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ جناب والا کا یہ نفس نفیس یہاں تشریف فرما ہونا اس امر کا مزید ثبوت ہے کہ ہز آنر کو ہماری کمونٹی سے کس درجہ ہمدردی ہے - ہمارے محترم بانی کالج کے سامنے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کا مقدس اور وفا شعارانہ منصوبہ تھا - آج وہ ہمارے سامنے ہے - اپنے اس عزیز ادارے کی جو امانت ہم کو سپرد ہوئی ہے ہمارا ارمان ہے کہ ہم اپنے کو اُس کا شایان شان ثابت کرسکیں تاکہ آنے والی نسل کے سامنے کسی غفلت یا کوتاھی کے مرتکب نہ قرار پائیں . . . . » -

ہز آنر نے جواب میں ارشاد فرمایا -

« . . . . . . اس ادارے سے متعلق جس دیرینہ مخلصانہ وابستگی کی یادوں کا خزینہ لئے ہوئے میں یہاں حاضر ہوا ہوں اس سے آپ میری مسرت کا اندازہ لگاسکتے ہیں۔ . . . . . . کچھ ایسا دل چاہتا ہے کاش میں بھی علی‌گڑھ کا ایک طالب علم ہوتا - «اصلیت یا واقعیت » (Reality) کے ایک یگانہ روزگار مبصر کا قول ہے کہ اگر تم چاہتے ہو کہ کوئی حکومت یا ریاست (State) قائم و دائم رہے تو اس کو اس کے آغاز کار کے اُصولوں اور شاہراہوں کی یاد دلاتے رہو - یہ مقولہ حکومتوں ھی پر نہیں اداروں پر بھی صادق آتا ہے - میں یہ سنکر بہت خوش ہوا کہ آپ اس کالج کے بانی اعظم کی پالیسی پر کاربند ہیں . . . . جن الفاظ میں اس پالیسی کا اظہار کیا گیا ہے وہ بڑی اہم و شریفانہ ہے - ۴۲ سال گزر جانے کے بعد آج بھی وہ تازہ و تازہ کار ہے . . . . طلبا کا مادر کالج سے و الہانہ عقیدت ، مردانہ کھیلوں میں مہارت اور اخوت باہمی ، اس کالج کا خصوصی امتیاز رہا ہے - میری دلی آرزو ہے کہ آنے والی نسلیں اس اعلیٰ روایت کی پابند رہیں . . . . میرا دل و دماغ اس تصور سے منور ہوجاتا ہے کہ تعمیر و ترقی کے کیسے کیسے منصوبے آپ کے سامنے ہیں ، اپنی کمونٹی کو منزلت کے درجات پر فائز کرنے اور مشرقی دنیا کو تجدد و توانائی سے آشنا کرانے میں علی‌گڑھ کو

کتنا شاندار رول ادا کرنا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔»

«۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مسلمانانِ ہند، میں اس کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ آپ کو آپ کی گزشتہ عظمت کی، میدان کارزار میں آپ کی فتوحات یا اس سے بھی زیادہ پائندہ و تابندہ اُن فتوحات کی یاد دلاؤں جو آپ نے آرٹ، فن تعمیر، سائنس، ادب، قانون، اور ان تمام دوسری باتوں میں حاصل کی ہیں جن سے کسی قوم کی تاریخ بنتی اور سنورتی ہے ۔ ۔ ۔ مجھے یقین ہے کہ آپ کے ماضی سے زیادہ شاندار آپ کا مستقبل ہے ۔ اس وقت بھی تصور کی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں کہ اس چپہ زمین کے چاروں طرف عالی شان ہال مصروفیت و مشاغل سے لبریز لیبورٹریز، گنبد، منارے، ہرے بھرے چمن زار، سایہ‌دار کنج اور گوشہ ہائے سکوت و سکون نمودار ہوتے جارہے ہیں جن میں نوجوان زندگی کی ہماہمی اور لہر بہر ہے اور جہاں رفاقت باہمی کے تازہ تصورات کا اجالا پھیلا ہوا ہے ۔ کیا یہ سب محض ایک سیمیائی نمود اور گریز پا خواب و خیال ہے؟ کیا ایسا نہیں کہ وہ دن آئے گا جب لوگ دریافت کریں گے کہ اِن پر محن دنوں میں علی‌گڑھ کا کیا کارنامہ رہا تو علی‌گڑھ یونیورسٹی کی طرف اشارہ کرکے کہا جاسکے گا کہ یہ سب جو ہم کو نصیب ہے ان لوگوں کی دانشمندی و مآل اندیشی کا ثمرہ ہے جنھوں نے دشواریوں کا سامنا کرتے ہوئے باہمی رفاقت اور ایک دوسرے کے نفع و ضرر میں شرکت کے سبب سے ہوا ہے جو ملک کے فائدے اور ذمہ‌داری کے مشترک احساس میں مضمر ہے ۔ ۔ ۔»۔

«۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اب چند الفاظ طلبا سے کہنا چاہتا ہوں ۔ میں دل سے ممنون ہوں کہ آپ نے اس تپاک سے میری پذیرائی کی ۔ تکریم و تلطف کا ایسا خیر مقدم مجھے کہیں اور نہیں نصیب ہوا ۔ یونین کلب کی لائف ممبری تفویض کی گئی «آنریری اولڈبوائے» کے غیر معمولی اعزاز سے متصف ہوا! ایک ہی دن میں آپ نے مجھے اس ادارے کی زندگی کے کتنے مراحل طے کرادئے! کالج کی مصروفیتوں سے وقت نکال‌کر میری پذیرائی‌میں آپ‌نے خاصی زیرباری بھی اٹھائی ہوگی ۔ اس لطف و کرم کا ذاتی احساس لئے ہوئے آپ سے رخصت ہوتا ہوں اور ایک اولڈ بوائے کی حیثیت سے ایک ہزار روپیے پیش کرتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آئندہ سال آپ کی تفریحی اور ورزشی کھیلوں کے لئے ایک چیلنج کپ حاضر کروں گا ۔ لیکن غالباً سب سے اہم اعلان یہ ہوگا کہ میری آمد کی تقریب میں آپ کو دو دن تعطیل منانے کے میسر آئیں گے!

حافظ تاج الدین مشتاق

از

ڈاکٹر ثمینہ شوکت ، حیدراباد دکن

اٹھارھویں صدی کے نصف آخر اور اُنیسویں صدی کے نصف اول کا زمانہ دکن میں اردو کی ادبی تاریخ میں ایک لحاظ سے ذوق شعر و سخن کے عروج کا زمانہ تھا ۔ اورنگ آباد سے پایہ تخت کے حیدراباد میں منتقل ھونے کے بعد یہاں اردو شاعری اور خاص طور پر مدحیہ شاعری کو بہت فروغ حاصل ھوا ۔ اس کا باعث نظام علی خاں آصف جاہ ثانی کے مدارالمہام غلام سید خاں اعظم الامرا ، معین الدولہ ، مشیرالملک ارسطو جاہ کی شعروسخن سے دلچسپی تھی ۔

ارسطو جاہ ایرانی النسل تھے اور انھیں شعر و سخن کے ایرانی ذوق سے بہرۂوآخر ملا تھا چنانچہ دکن اور اطراف والکناف کے بہت سے شاعر ان کے گرد جمع ھوگئے تھے اور شمالی ھند کے بھی بہت سے شاعروں کی داد و دھش کا شہرہ سن کر حیدراباد آگئے تھے ۔ اسی وجہ سے حیدراباد میں شعرا کی ایک بہت بڑی تعداد اس وقت موجود تھی ۔ ان میں اچھے برے سب ھی طرح کے شاعر شامل تھے ، تاھم جو سربرآوردہ اور خوش فکر سخن فہم اس سرزمین میں اُبھرے ان کی وجہ سے حیدراباد کی شعری روایات کو نشوونما پانے کا بڑا اچھا موقع مل گیا ۔ ارسطو جاہ کا انتقال سنہ ۱۲۱۹ ء میں ھوا ۔ ان کے انتقال کے بعد میر عالم مدارالمہام مقرر ھوئے ۔ مگر جہاں تک شعرا کی سرپرستی اور قدردانی کا تعلق ھے وہ ان کے صحیح جانشیں ثابت نہ ھوسکے ۔ کچھ تو ان کی ضعیفی اور کچھ ان کی بیماریوں نے انھیں اتنی فراغت نہ دی کہ وہ اطمینان اور سکون کے ساتھ شعروادب کی دلچسپیوں میں حصہ لیتے ۔ انھیں اپنے اقتدار سے زیادہ دن فائدہ اُٹھانے کا موقع بھی نہ مل سکا ۔ مدارالمہامی پر تقرر کے چار سال کے اندر اندر ان کا انتقال ھوگیا ، لیکن ارسطو جاہ جیسے سرپرست شعرا کے اُٹھ جانے کے باوجود ادبی دنیا میں کوئی خلا اس وجہ سے پیدا نہ ھو سکا کہ مہاراجہ چندولال شاداں فوراً منظر عامہ پر آگئے اور پچھلے دور کے جو شعرا باقی رہ گئے تھے وہ سب ان کے دربار کی رونق بڑھانے کے کام آئے ۔

اُنیسویں صدی کے نصف اول میں مہاراجہ چندولعل شاداں کی شخصیت نمایاں اہمیت کی حامل ہے ۔ وہ خود اردو اور فارسی کے شاعر تھے اور اپنے عصر میں شعرا کے سب سے بڑے سرپرست اور اہل کمال کے قدردان بھی تھے ۔ ان میں فیاضی اور لکھاٹ پن کی وہ ساری خصوصیات موجود تھیں جو جاگیردارانہ نظام کا طرۂ امتیاز ہے ۔ اپنے عطیوں اور انعام و اکرام میں وہ بعض وقت حداعتدال سے تجاوز کرجاتے تھے ۔ ان کی انھیں قدردانیوں کا شہرہ سن کر ہندوستان اور ایران کے ارباب علم و ہنر حیدراباد کا رخ کرنے لگے تھے ۔ واقعہ یہ ہے کہ جتنے بڑے بڑے شاعر ، ادیب ، عالم اور اہل کمال شاداں کے عہد میں جمع تھے ، ان سے پیشتر ارسطو جاہ کے زمانے میں بھی جمع نہ ہوسکے تھے ۔

شاداں کے زمانے میں حیدرآباد شعر و سخن کا مرکز بن گیا تھا ۔ خود ان کے دربار سے بعض بیانات کے مطابق تین سو سے زیادہ شاعر وابستہ تھے ۔ لیکن اب ان سب کے حالات دستیاب نہیں ہوتے ۔ تاہم سو سے زیادہ شاعروں کا پتہ تو ضرور چل جاتا ہے ان میں دکن کے شعرا بھی تھے ۔ اور کئی شاعر ایسے تھے جو شمالی ہند سے ان کی فیض بخشیوں کا شہرہ سن کر حیدراباد آئے تھے ۔ انھیں میں حافظ تاج الدین مشتاق خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

مشاق کے تفصیلی حالات دستیاب نہیں ہوتے ۔ تھوڑے بہت حالات جو مل جاتے ہیں ان میں بھی اختلافات ہیں ۔ ان کے نابینا ہونے کا ذکر تقریباً تمام تذکرہ نگاروں نے کیا ہے[۱] لیکن کسی نے یہ نہیں لکھا کہ ان کے نابینا ہونے کا سبب کیا تھا ۔ «طبقات سخن» کے حوالے سے اسپرنگر نے یہ بات لکھی ہے کہ چیچک کی وجہ سے ان کی بینائی جاتی رہی تھی[۲] ۔

مشتاق کے آبا و اجداد کا حال بھی کسی تذکرے میں نہیں ملتا ، لیکن « طبقات سخن » کی سند پر اسپرنگر نے ان کے دادا کا نام مولوی غلام احمد بتایا ہے ۔ اسپرنگر ہی نے ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ مشتاق بنی‌اسرائیل سے تھے اور غالباً اسی بنیاد پر دتاسی نے انھیں یہودی النسل لکھ دیا ہے ۔ یہ کسی غلط فہمی کا نتیجہ تھا چنانچہ خطبات کے فٹ نوٹ میں اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سرور نے جس مشتاق کو یہودی نسل لکھا ہے وہ حافظ تاج الدین مشتاق نہیں ہو سکتے ۔ ظاہر ہے یہ بات کسی طرح قرین قیاس نہیں ہوسکتی کہ ایک مولوی کا پوتا اور حافظ قرآن بنی‌اسرائیل سے ہوگا ۔

۱ گلستان بےخزاں ص ۲۱۰
۲ یادگار شعرا ص ۱۸۷

مشتاق کو اکثر تذکروں میں میرٹھ کا باشندہ بتایا گیا ہے چنانچہ اسپرنگر نے انھیں میرٹھی بتایا ہے[1] اور شیفتہ نے انھیں ساکن میرٹھ لکھا ہے[2] ۔ کریم الدین[3] عبدالغفور خاں نساخ[4] اور قطب الدین باطن[5] انھیں میرٹھ ہی کا بتاتے ہیں ۔ گارساں دتاسی[6] نے بھی کریم اور عشق کی سند پر انھیں میرٹھی لکھا ہے ، لیکن مشتاق کے حالات کے سب سے قدیم ماخذ قدرت اللہ شوق کے تذکرہ « طبقات الشعرا » میں انھیں شاہ جہان آباد کا رہنے والا بتایا گیا ہے اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ میرٹھ میں بھی کچھ عرصہ ان کا قیام رہا تھا ۔ غالباً ان کے میرٹھ کے قیام ہی سے اکثر تذکرہ نگاروں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ وہ میرٹھ کے رہنے والے تھے ۔ شوق کے تذکرہ کا اقتباس حسب ذیل ہے :

« مشتاق تخلص متوطن شاہ جہان آباد ، از چندے در بلاد میرٹھ سکونت دارد[7] » ۔

قدرت اللہ شوق کے اس بیان سے واضح ہے کہ مشتاق دھلی کے رہنے والے تھے ۔ غالباً ملازمت کی تلاش میں انھیں میرٹھ جانے کا موقع ہوا تھا ۔ اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ پٹنہ بھی گئے تھے ۔ غالباً اسی بنا پر گارساں دتاسی نے انھیں ساکن پٹنہ لکھا ہے[8] اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جس زمانے میں (۱۸۵۴ء) دتاسی خطبات لکھ رہا تھا وہ پٹنہ میں مقیم تھے ۔ اسی زمانے میں اُنھوں نے « طبقات سخن » کے مصنف عشق سے استفادہ کیا تھا[9] ۔ جس کا حال ہم کو دتاسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے ۔ اسپرنگر کے بیان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے ۔ اسپرنگر نے « طبقات سخن » کے مصنف کی یہ عبارت نقل کی ہے کہ مشتاق « جوانی میں میرے شاگرد تھے[10] » ۔ مشتاق نے لکھنؤ کا بھی سفر کیا تھا ۔ عبدالجبار خان ملکاپوری بیان کرتے ہیں کہ انھیں ناسخ سے تلمذ حاصل تھا ۔ ملکاپوری نے یہ بھی لکھا ہے کہ ناسخ کو اپنے اس شاگرد پر بڑا فخر تھا[11] ۔ مذکورہ بالا اساتذہ کے علاوہ مشتاق کے شاہ نصیر[12] اور خواجہ میر درد[13] کے شاگرد ہونے کے بارے میں بھی معلومات حاصل ہوئی ہیں ۔

۱ یادگار شعرا ص ۱۸۷ ۲ گلشن بےخار ص ۱۷۷ ۳ طبقات شعرائے ہند ص ۴۹۷
۴ سخن شعرا ص ۴۳۷ ۵ گلستان بےخزاں ص ۲۱۵ ۶ خطبات ص ۱۱۱
۷ مخطوطہ طبقات الشعرا ص ۴۱ ، ۴۲ ۸ خطبات ص ۱۱۱
۹ خطبات ص ۱۱۱ ، یادگار شعرا ص ۱۷۷ ۱۰ یادگار شعرا ص ۱۸۷
۱۱ محبوب الزمن ج ۲ ص ۱۰۲۱ ۱۲ تذکرہ عطائے تمکین بحوالہ تذکرہ مخطوطات ج ۴ ص ۲۵۵
۱۳ تزک محبوبیہ ج ۲ ص ۱۳۶

لکھنؤ سے مشتاق حیدرآباد آئے - ان کے حیدرآباد آنے کا باعث مہاراجہ چندولعل شاداں کی شعرا اور ارباب علم و فن کی سرپرستی کا شہرہ تھا - مہاراجہ چندولعل کی قدردانی کے سلسلے میں ایک واقعہ یہ بھی دلچسپی کا باعث ہوگا کہ غالب نے اپنی تنگدستی کے زمانے مین ناسخ کو ایک خط لکھا تھا اور یہ خواہش کی تھی کہ وہ اپنا رسوخ استعمال کرکے لکھنؤ کے امرا سے ان کی کچھ مدد کرائیں - ناسخ نے اس کے جواب میں مہاراجہ چندولعل شاداں سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا تھا - غالب کو یہ جواب پسند نہ آیا، چنانچہ اُنھوں نے کسی قدر ناراضگی سے لکھا تھا :

« تابہ او می رسم او بہ جہنم می رسد[1] »

ملکا پوری کے بیان کے مطابق حیدر آباد آنے کے بعد مشتاق کا قیام پہلے پہل ماہ لقا بائی چندا کے یہاں رہا[2] جو حیدر آباد کی مشہور رقاصہ اور شاعرہ اور اہل علم و فن کی قدردان بھی تھی - حیدر آباد کے مشہور مورخ اور مشتاق کے معاصر غلام حسین خاں جوہر لکھتے ہیں کہ جب مشتاق کے یہاں آنے کی شہرت ہوئی تو مہاراجہ چندر لعل شاداں نے پالکی بھیج کر انہیں اپنے دربار میں طلب کیا اور جب وہ دربار میں پہنچے تو ان کا اتنا احترام ملحوظ رکھا کہ اٹھ کر ان کا استقبال کیا اور انھیں اپنے درباری شعرا کے زمرے میں شامل کرلیا[3] قاضی نے یہ ساری تفصیلات تو نہیں دی ہیں، لیکن اتنا لکھا ہے کہ وہ دربار دکن کا شاعر تھا[4] اسپرنگر نے بھی انھیں حیدر آباد کا درباری شاعر لکھا ہے -اور ان کی تنخواہ ڈیڑھ سو روپے ماہوار بتائی ہے[5] لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ان سے قریب تر بیان ہم کو غلام حسین خاں جوہر کا ملتا ہے ، جنھوں نے یہ لکھا ہے کہ مشتاق مہاراجہ چندو لعل شاداں کے مصاحب کی حیثیت سے دو سو روپے ماہوار پاتے تھے[6] « یادگار ضیغم » سے بھی ان کے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے[7]-

حیدرآباد میں مشتاق کو بہت شہرت حاصل ہوئی چنانچہ اکثر نو جوان شعرا ان کے روبرو زانوے شاگردی تہ کرنے کو اپنی عزت سمجھنے لگے تھے - جن شعرا نے ان سے استفادہ کیا تھا ، ان میں غلام محی الدین خاں متین[8] اور شمس الدین فیضی[9] خاص طور پر قابل ذکر ہیں ان شاگردوں میں سے فیض نے ایسا کمال حاصل کیا کہ خود بھی استادی کے مرتبہ کو پہنچ گئے ، چنانچہ حیدر آباد کے اکثر نو جوان شعرا نے ان سے استفادہ کیا تھا -

۱ متفرقات غالب ص ۱۰۳ ۔ ۲ محبوب الزمن ج ۲ ص ۷ ۔ ۳ گلزار ص ۴۵۱

۴ خطبات ص ۱۱۱ ۔ ۵ یاد گار شعرا ص ۱۸۷ ۔ ۶ گلزار ص ۴۵۱

۷ مخطوطہ یادگار ضیغم ۔ ۸ مخطوطہ یادگار ضیغم ورق ۵۶۰ الف ۔ ۹ تزک محبوبیہ ج ۲ ص ۱۳۶

مشتاق کے ایک اور شاگرد شہوار قادری بھی بتائے گئے ھیں[1]، لیکن ان کے ایک دیوان غزلیات کے مخطوطہ[2] کے صفحہ اول پر ایک شعر درج ھے، جس سے یہ ظاہر ھوتا ھے کہ ان کے والد ملک محمود جوہر[3] مشتاق کے شاگرد تھے - شعر حسب ذیل ھے :-

یہ فیض جوھر مغفور ھے سب اے شہوار انھوں کے حضرت استاد ھیں میاں مشتاق

مذکورہ بالا شعر میں شہوار نے اپنی شعری صلاحیتوں کو جوھر کے فیضان سے منسوب کیا ھے - شہوار اپنے اکثر اشعار میں جوھر کا بڑے احترام سے ذکر کرتے ھیں - ان کے معاصرین میں غلام حسین خاں جوھر مصنف تاریخ «گلزار آصفیہ» بڑی شہرت رکھتے تھے - اس لئے یہ خیال ظاہر کیا گیا ھے کہ وہ جوھر کے شاگرد تھے[3] لیکن اوپر کے شعر سے یہ واضح ھوتا ھے کہ انھوں نے فن شعر میں اپنے والد ھی سے استفادہ کیا تھا جو مشتاق کے شاگرد تھے -

مشتاق بہ حیثیت شاعر اور شعرا کے استاد کے کافی شہرت رکھتے ھیں، لیکن جب ھم ان کے کلام کے مجموعے کی تلاش کرتے ھیں تو ھمیں کوئی چیز دستیاب نہیں ھوتی - گارساں دتاسی کے بیان سے یہ پتہ چلتا ھے کہ ان کے کلام کا مجموعہ موجود تھا جس کا ایک انتخاب انھوں نے «انتخاب مشتاق[4]» کے نام سے کیا تھا، لیکن یہ مجموعہ بھی ھماری دسترس میں نہیں ھے - مطبوعہ تذکروں میں جن میں مشتاق کے حالات درج کئے گئے ھیں ان کے ایک یا دو شعر لکھے ھوئے ملتے ھیں - غلام حسین خاں جوھر نے ان کا ذکر اپنی تاریخ «گلزار آصفیہ» میں کیا ھے اور ان کے اشعار سے حسب ذیل شعر نقل کیا ھے :-

جس کو چتون تیری تیکھی نظر آئی ھوگی بے اجل اس نے کنی ھیرے کی کھائی ھوگی[5]

سخن شعرا[6]، گلشن بے خار[7]، اور گلستان بے خزاں[8]، (نغمۂ عندلیب) میں مشتاق کا صرف ایک شعر نقل کیا گیا ھے جو درج ذیل ھے :-

«کوہ کن و پرویز کو قصہ اپنا اپنا سنانے دو ھے یہ وہ افسانۂ شیریں ایک پری دیوانے دو»

---

۱ تذکرۂ مخطوطات ج ۲ ص ۲۵۸ ۲ یہ نسخہ پروفیسر عبد القادر سعدی کے کتب خانہ میں محفوظ ھے
۳ تذکرہ مخطوطات ج ۲ ص ۲۵۸ ۴ خطبات ص ۱۱۱
۵ گلزار ص ۴۵۱ ٦ ص ۴۳۷
۷ ص ۱۸۷ ۸ ص ۲۱۵

عبداللہ خاں ضیغم نے اسی غزل کا مقطع بھی نقل کیا ہے :-

ہم جو کہیں اے جان جہاں مشتاق بھی تم پر مرتا ہے
کہنے لگا وہ یاں تو ہزاروں مرتے ہیں مر جانے دو[1]

عبدالجبار خاں ملکا پوری نے « محبوب الزمن » میں اُوپر نقل کئے ہوئے اشعار میں سے پہلا اور دوسرا شعر درج کیا ہے[2] ۔ قدرت‌اللہ شوق کے تذکرہ « طبقات الشعرا » میں مشتاق کے سب سے زیادہ شعر نقل کئے گئے ہیں ، چنانچہ انھوں نے اس غزل کا جس کا مطلع اور مقطع اوپر درج کیا گیا ہے ایک اور شعر یہ بھی لکھا ہے :-

سیکڑوں جانیں آتی ہیں میرے تن میں تمہارے آنے سے
جتنی جانیں چاہئیں لیجیے پر نہ کہیئے جانے دو[3]

اس کے علاوہ شوق نے ایک اور غزل کے آٹھ شعر بھی نقل کئے ہیں جو کسی اور تذکرہ میں دستیاب نہیں ہوتے ۔ یہ غزل مشتاق کی فکر کے انداز پر تھوڑی بہت روشنی ڈالتی ہے ۔ غزل ذیل میں درج کی جاتی ہے :-

کنگھی میں کھچاوٹ جو رستم ، چوٹی کی لٹک پھر ایسی ہے
وہ سیدھی مانگ قیامت ہے زلفوں کی کجک پھر ایسی ہے
وہ بندش جوڑے کی ہے غضب اور چھوڑنے ڈھیلے پیچ بلا
وہ تیل چنبلی ہے رے ستم بالوں کی لہک پھر ایسی ہے
وہ تیڑھی بانکی ترچھی نظر اور سحر مجسم وہ آنکھیں
چتون میں صفا سمرن (؟) میں جفا مژگاں کی جھپک پھر ایسی ہے
ہے قہر وہ سرمہ تلا تلا کچھ زہر وہ کاجل کھلا کھلا
اس چشم کی چشمک اف رے غضب او منہ کی مٹک پھر ایسی ہے
وہ کان کہ جس پر کان ہو غش اور ناک سے لاکھوں ناک میں دم
بینی میں سراسر خود بینی نتھنے کی پھڑک پھر ایسی ہے
وہ ساعد سیمیں فخر زہب اور دست حنا بستہ وہ غضب
انگشت تھی ہر اک پنجہ بہ دل اور اس کی لٹک پھر ایسی ہے
وہ کہتی اس کی بنی (؟) سر سے سو مردۂ کہنہ جلا دیوے
اور ہاتوں میں کے اشاروں سے وہ الٹی جھٹک پھر ایسی ہے

---

۱ مخطوطہ یادگار ضیغم ۲ محبوب الزمن ج ۲ ص ۱۰۳۲ ۳ مخطوطہ طبقات الشعرا ص ۴۱ ۔ ۴۲

ان مونڈھوں پر سر آنکھوں سے لاکھوں ھی کریں جی جان فدا
وہ سخت بھجیں نازک بامیں اور اُن کی پھڑک پھر ایسی ھے[1]

یہ غزل جیسا کہ ظاھر ھے سراپا میں لکھی گئی ھے اور بہت ھی رومانی انداز رکھتی ھے۔ یہ صحیح ھے کہ کسی شاعر کی فکر و فن کا اندازہ لگانے کے لئے ایک غزل یا کچھ شعر بہت نا کافی سرمایہ ھے، تاھم اس سے شاعر کے انداز فکر، اس کی زبان اور بیان اور کسی حد تک اس کے فنی رجحان کی طرف بھی تھوڑی بہت رھبری ھو سکتی ھے۔ اس اعتبار سے اس غزل کو پڑھ کر ھم مشتاق کی طبعیت کے بارے میں یہ اندازہ لگا سکتے ھیں کہ وہ قادر کلام شاعر تھے، اور زبان اور بیان پر انھیں پورا عبور حاصل تھا چنانچہ اس غزل میں رنگ ھے، رس ھے، لوچ ھے، اس کے علاوہ بندش کی چستی اور لفظوں کی صنعت گری بھی اس کی ایک خصوصیت ھے اور اب غالباً یہی سب کچھ ھے جو ھم مشتاق کی شاعری کے بارے میں کہہ سکتے ھیں۔

مشتاق کے انتقال کا سنہ کسی تذکرے میں نہیں ملتا۔ عبداللہ خاں ضیغم نے لکھا ھے کہ ان کا انتقال ۱۲۵۱ھ میں ھوا۔

---

[1] مخطوطہ طبقات الشعرا ص ۴۱ - ۴۲

سائنٹیفک سوسائٹی میں سرسید کی پہلی تقریر

از

جناب مشتاق حسین اسسٹنٹ لائبریرین مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سائنٹفک سوسائٹی کا قیام جنوری ۸٦٤ اء میں عمل میں آیا اور ۹ جنوری (۸٦٤ اء) کو اس کا پہلا اجلاس غازی‌پور میں منعقد ہوا - لیکن اس کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے کہ کسی فوری خیال کسی وقتی تحریک کی بنا پر یہ سوسائٹی قائم کی گئی تھی - سر سید کی دلی اور دیرینہ خواہش کہ ہندوستانیوں میں باہمی اتحاد اور یکجہتی زیادہ سے زیادہ پیدا ہو، وہ اپنے قدیم علوم و فنون کے ساتھ جدید علوم سے بھی اپنا رشتہ استوار کریں اور ان کا تعلیمی معیار بلند ہو، سنہ ۸٦٤ اء میں پوری ہوئی اور یہ پودا پروان چڑھا اور برگ و بار لایا۔

سرسید نے ذیل کی تقریر میں تعلیمی مسائل کے علاوہ ہندوستان کی معاشی اور اقتصادی حالت پر بھی روشنی ڈالی ہے اور اس سلسلہ میں دو چیزوں تجارت اور زراعت کا ذکر کیا ہے - لیکن سرسید کے نزدیک ہندوستان کی زرعی حالت پہلے قابل توجہ تھی - سنہ ۸٦٤ اء میں انھوں نے حکومت وقت کو ایک عرضداشت بھیجی تھی جس میں درخواست کی تھی کہ اگر حکومت توجہ کرے اور مالی مدد پہنچائے تو وہ فن زراعت پر ایک کتاب لکھیں گے اور سوسائٹی کی طرف سے یہ کتاب شائع ہوگی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سر سید کی یہ تجویز صورت پذیر نہ ہوسکی - ہندوستان میں پے در پے قحط کی تباہ‌کاریوں نے سرسید کے اس خیال کو اور بھی تند و تیز کردیا اور ۸۸۳ اء میں اُنھوں نے ایک رسالہ زرعی حالت کو بہتر بنانے کے سلسلہ میں لکھا -

سوسائٹی کے قواعد و قوانین، اغراض و مقاصد اس کی رکنیت کی نوعیت، عہدہ‌داروں کی تفصیل، عملہ کی فہرست، سوسائٹی کی خدمات کا تفصیلی جائزہ یہ سب ایک طویل کہانی ہے جو کسی دوسرے موقع پر عرض کروں‌گا - اس وقت قوانین کے دفعہ اول اور دفعہ دوم کے ذکر پر اکتفا کرتا ہوں -

دفعہ اول — ان علوم و فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان میں یا یورپ کی کسی اور زبان میں نہونیکی وجہ سے ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے - ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستانیوں کے عام استعمال میں ہوں -

دفعہ دوم — ایشیا کے قدیم مصنفوں کی کمیاب اور نفیس کتابوں کو تلاش کر بہم پہنچانا اور چھاپنا ۔ (سوسائٹی کو کسی مذہبی کتاب سے سروکار نہ ہوگا) ۔

ترجمہ کے لئے چار زبانیں اردو ، ہندی ، فارسی ، اور عربی طے پائی تھیں اور مجلس شوری کو اختیار تھا کہ کسی کتاب کے ترجمہ کے لیے مذکورہ بالا زبانوں میں سے جس زبان یا جن جن زبانوں کو چاہے طے کرے ۔

سر سید نے ذیل کی تقریر سوسائٹی کے پہلے اجلاس میں کی تھی ، ان کی یہ تقریر خطبات اور تقاریر کے دونوں مجموعوں میں سے کسی میں شامل نہیں ہے ۔ یہ تقریر سوسائٹی کی پہلی روئداد میں سنہ ۱۸٦٤ء میں چھپی تھی جواب نایاب ہے ۔

سر سید کی تقریر میں کچھ نام ایسے تھے جن پر تشریحی نوٹ دینا ضروری تھا چنانچہ اس سلسلہ میں جو اطلاعیں بہم پہنچ سکیں وہ حاشیہ میں ذکر کردی گئی ہیں ۔

تقریر :

اے صاحبو اگرچہ تمام کام اجلاس کے ختم ہوگئے ہیں اور اب وقت برخاست کا ہے مگر میں اجازت چاہتا ہوں کہ دو ایک لفظ ایک ضروری امر پر جو اس کے بعد ہم کو شروع کرنا ہے عرض کروں اس مطلب پر جس کو میں کہنا چاہتا ہوں عموماً تمام ممبروں کی اور خصوصاً ممبران ڈریکٹنگ کونسل کی توجہ چاہتا ہوں ۔

ہماری سوسیٹی میں سب سے بڑا کام اور بہت زیادہ دقتیں جو بالفعل درپیش ہے ، وہ ان کتابوں کا تجویز کرنا ہیں جن کا بالفعل ترجمہ کرنا ہماری سوسیٹی شروع کرے ۔

جب میں اپنے پیارے ہم‌وطنوں کے حال پر نظر کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ وہ گذشتہ حالات سے اس قدر ناواقف ہیں کہ آیندہ رستہ چلنے کو ان کے پاس کچھ بھی روشنی نہیں ہے ۔ وہ نہیں جانتے کہ کل کیا تھا اور آج کیا ہے اور اس سبب سے وہ کچھ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ کل کیا ہوگا ۔ وہ نہیں جانتے کہ دنیا میں جو بہت چھوٹی چھوٹی قومیں تھیں اُنھوں نے کیوں‌کر ترقی پائی اور کس طرح وہ ایک بڑے شاندار اور سایہ‌دار درخت کے مانند ہوگئیں وہ نہیں جانتے کہ جو بڑی بڑی قومیں ایک بڑے میوہ‌دار درخت کے مانند پھل پھول رہی تھیں وہ کیونکر مرجھاکر سوکھ گئیں اس وقت میں جو جو قومیں دنیا میں بادشاہی اور شہنشاہی کر رہی ہیں ہندوستانیوں کو ان کے حال اور ان کے اقتدار اور ان کی قوت اور اُن کی حشمت سے مطلق واقفیت نہیں ہے وہ روم اور ایران اور تبت اور نیپال کا نام سنتے ہیں مگر ان کی اصل قوت اور طاقت سے مطلق واقفیت نہیں

رکھتے وہ نہیں جانتے کہ کس قوم کی حکومت اور طاقت نے دنیا کے نقشہ کو خاص اپنے رنگ سے رنگین کر رکھا ہے ۔ اگر ۱۸۵٦ء میں ہندوستان کے لوگ ان سب باتوں سے واقف ہوتے تو علانیہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ سنہ ۱۸۵۷ء میں کیا ہوتا - یہ تمام باتیں مجھکو دکھائی دیتی ہیں کہ ہندوستانیوں کو علم تاریخ کی اشد ضرورت ہے -

بیشک ایشیا میں بڑے بڑے مصنف گذرے اور انہوں نے تاریخ کی کتابیں بھی تصنیف کیں، لیکن جن لوگوں نے ان تاریخوں کو دیکھا ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ ان تاریخوں میں وہ باتیں، جن سے اخلاق اور تربیت انسان کی درست ہوتی ہے، مطلق نہیں ہیں ۔ ان میں کچھ نہیں ہے بجز فقرہ بندی اور عبارت آرائی کے ۔ ان میں کچھ نہیں ہے بجز تعریف اور خوشامد اُن بادشاہوں کی جن سے بہ سبب حکومت شخصیہ کے ہر ایک مصنف کو اپنی جان و مال کا اندیشہ تھا ۔ تمام خرابیاں جو کسی بادشاہ کی سلطنت میں تھیں، اس وقت کے مصنف اپنی جان و مال کے اندیشہ سے اس کو نہیں لکھ سکتے تھے ۔ علاوہ اس کے ایشیا کے مصنفوں کی تحریر کا طرز بھی اس انداز کا نہ تھا جس سے پیچھے آنے والی قوموں کو کچھ روشنی حاصل ہو ۔ ان کی تصنیفوں میں اس بات کا کافی ذکر نہیں پایا جاتا کہ کس زمانہ میں کس کس علم اور فن نے اور کس کس طرح پر ترقی پائی ۔ کس کس طرح چھوٹی چھوٹی قوموں نے علم و ہنر میں ترقی اور نام آوری حاصل کی اور کس کس طرح بڑی بڑی قومیں گھٹتی گئیں یہاں تک کہ برباد ہوگئیں ۔ میں بطور مثال کے کہتا ہوں کہ بالفعل سرچارس ٹرویلین[1] نے ایک مضمون پیش کیا ہے جس کے جواب کے لئے پانسو روپیہ کا انعام بھی ہے وہ چاہتے ہیں کہ یہ بات بتائی جاوے کہ «شہر بغداد کے خلفائے بنی عباس اور قرطبہ کے خلفائے بنی امیہ کے زمانہ میں اہل عرب کو علم یونانی سے کس قدر فائدہ حاصل ہوا تھا، اور بعد اس کے اہل یورپ کو جب وہ جہالت سے جاگنے لگے، علم عربی سے کس قدر فائدہ پہنچا ان دونوں فائدوں کو باہم مقابلہ کرو اور اس مقابلہ کرنے سے نتیجہ نکالو کہ ان دنوں میں کہ پھر اس مملکت

---

۱ اس کا پورا نام Sir Charles Edward Trevelyan (1807 - 1886) تھا ۱۸۵۹ء میں یہ مدراس کا گورنر تھا ۱۸٦۰ء میں اس نے حکومت ہند کی مالی پالیسی کی مخالفت کی تھی چنانچہ اس بناء پر اس کو انگلستان واپس جانا پڑا لیکن پھر ۱۸٦۲ء میں یہ Finance Minister کی حیثیت سے ہندوستان واپس آیا اور اس محکمہ میں اس نے بڑی اصلاحات کیں ۔ یہ صاحب تصانیف بھی تھا اس کی دو چیزیں On the Education of the people اور The Application of the Roman Alphabet to all the oriental Languages of India مشہور ہیں -

ہند میں اہل یورپ اور مسلمانوں میں باہم اختلاط حاصل ہوا ہے، مسلمانوں کو اہل یورپ سے کس قدر علم حاصل ہو سکتا ہے ۔ »

میری قوم کے بہت سے لوگ اب بھی موجود ہیں جو تمام علوم عربی اور فارسی میں نہایت اعلیٰ درجہ رکھتے ہیں اور ایشیا کے مورخوں کی تاریخیں بھی اکثر ان کی نظر سے گذری ہیں ۔ پھر شاید کوئی شخص بتاسکے کہ ایشیا کے مورخ کی فلاں کتاب ایسی ہے جس میں اس قسم کے مضامین (جو بعد کو آنے والی قوموں کی تربیت کی جڑ ہیں) مل سکتے ہیں ۔ یورپ کے مورخوں کا طرز بیان ایشیا کے مورخوں کا سا نہیں ہے ان کی تصنیفوں میں کثرت سے ایسے مضامین پائے جاتے ہیں جن سے پیچھے آنے والی قومیں روشنی اور تربیت پاویں ۔ صاحبان ڈریکٹر پبلک انسٹرکشن نے چند کتابیں یورپ کے مورخوں کی ترجمہ کی ہیں لیکن وہ نہایت چھوٹی کتابیں ہیں جو شاید بچوں اور دیہاتی مکتبوں کے کار آمد ہوں مگر قومی اخلاق کی درستی اور قومی تربیت کے لایق نہیں ۔ کیا تم خیال کرتے ہو کہ ایسی کتابوں سے جن میں صرف یہ بات لکھی ہو کہ فلاں سنہ میں فلاں بادشاہ ہوا اور فلاں سنہ میں مر گیا انسان کے اخلاق کی درستی اور قومی تربیت ہوسکتی ہے ، نہیں صاحبو ہرگز نہیں ہوسکتی ۔ جب تک کہ ایک قوم کے اخلاق اور اسکی بھلائیاں اور برائیاں ایک تفصیل سے نہ بتائی جاویں اور طرح طرح کی تقریروں اور مباحثوں سے ان کی بھلائی برائی ظاہر نہ کی جاوے دل میں اثر نہیں ہوتا ۔

میں کہہ سکتا ہوں کہ ایسی تاریخ جس کی میں ضرورت ہندوستانیوں کے لئے سمجھتا ہوں ایک بڑے نامی مصنف رولن[1] صاحب کی قدیم قوموں کی تاریخ ہے جس میں قدیم قوموں کی ترقی اور علوم و فنون کی ایجاد کا حال اور ان کے قوانین اور انتظام کا ذکر اور اس کی بھلائی اور برائی ایک نہایت صفائی اور عمدگی اور فصیح تقریر سے بیان کی گئی ہے ۔ در حقیقت وہ تاریخ جیسے کہ نوجوان طالب‌علموں کی تربیت کے لایق ہے ویسے ہی پختہ اور تجربہ‌کار لوگوں کی توجہ کی مستحق ہے ۔ ہندوستان کے لوگوں کی تربیت کے لئے میں اس تاریخ کو نہایت مفید سمجھتا ہوں ۔ دنیا کی قوموں میں سے جس قدیم قوم نے کہ اول علوم اور فنون میں ترقی پائی اور جس سے مصر والے میں مراد لیتا ہوں

[1] اس مشہور فرانسیسی مصنف کا پورا نام Charles Rollin (1661-1741) ہے اور سر سید نے اسکی جس کتاب کا ذکر کیا ہے اس کا پورا نام یوں ہے Ancient History of the Egyptian, Carthaginians, Assyrians, Babylonians, Medes and Persians, Macedonians and Grecians. نیز یہ کتاب ستره جلدوں پر مشتمل ہے ۔

اس کا حال نہایت خوبی سے اس بڑے مصنف نے لکھا ہے - ہندوستانی اپنی ناواقفیت سے سمجھتے ہیں کہ تمام علوم اور فنون کا خاتمہ یونان پر ہوگیا - میرا ارادہ یونان کو کچھ چھوٹی نگاہ سے دیکھنے کا نہیں ہے - میں بموجب قول اسی مصنف کے اقرار کرتا ہوں کہ ملک یونان کو کسی حیثیت سے خیال کیا جاوے خواہ اس کی فوج کی شان و شوکت سے خواہ دانشمندی کے قوانین سے خواہ علوم اور فنون کے رواج کی ترقی سے ان سب باتوں میں اس نے ایک کامل درجہ کی ترقی بہم پہونچائی تھی اور اس لئے اگر اس کو دنیا کا ایک مدرسہ کہا جاوے تو بجا ہے - مگر ہندوستانی کچھ نہیں جانتے کہ پہلے اس قوم کی وحشیانہ حالت کیسی تھی اور کس طرح اس قوم نے ایسی ترقی پائی تھی اور اب یورپ کی قوموں نے کس کس امر میں اور کس کس طرح ان سے بہت زیادہ علوم اور فنون میں ترقی کی ہے -

لائیکرگس[1] کے قوانین کا اس مصنف نے نہایت عمدگی سے ذکر کیا ہے اور جو کچھ کہ اس سے فائدے ہوئے اور جو جو باتیں اس میں بری اور انسان کی خلقی طبیعت کے مخالف تھیں وہ بھی بیان کی ہیں - پس ایسے حالات کے پڑھنے سے اُمید ہے کہ ہندوستانیوں کی طبیعت پر بھی کچھ روشنی پڑے -

بالفعل سوسائٹی کی کمزوری کے سبب میں اس تمام کتاب کے ترجمہ ہونے اور چھاپا ہونے کی سفارش کرنے میں تامل کرتا ہوں لیکن میں کسی طرح رک نہیں سکتا کہ اس کے خاص خاص حصوں کے ترجمہ ہونے اور چھاپا ہونے کی سفارش میں تامل کروں - مصر کی تاریخ کا اس کتاب میں بہت چھوٹا حصہ ہے - کل ۱۰۰ صفحے اس کے ہیں اور اس میں دنیا کی اس قدیم قوم کا ذکر ہے جس نے سب سے اول علوم اور فنون میں ترقی کی اس لئے میں سفارش کرتا ہوں کہ وہ حصہ اس کا ترجمہ ہو کر چھاپا جاوے -

اب میں پھر ہندوستانیوں پر نظر کرتا ہوں کہ ان کو دولت کی ترقی کس طرح پر ہونی ممکن ہے - بیرونی ملکوں کی تجارت البتہ ایسی چیز ہے کہ غیر ملک کا روپیہ اپنے گھر میں لاتی ہے مگر ایک مدت تک توقع نہیں ہو سکتی کہ ہندوستانی ایسی تجارت

---

۱ یونان کی عجیب اور اہم ترین شخصیتوں میں سے ایک شخصیت لائیکرگس (Lycurgus) کی بھی تھی - کہا جاتا ہے کہ قدیم یونان کا شہر اسپارٹا (Sparta) جو لکونیا (Laconia) کا دارالخلافہ تھا اس کے قوانین (constitution) اسی نے مرتب کئے تھے اور (Military System) کا بانی بھی یہی تھا - تاریخی اعتبار سے اس کا زمانہ حتمی طور پر متعین نہیں یہی نہیں بلکہ بعض تو اسکے وجود ہی کو محل نظر سمجھتے ہیں - کچھ لوگ ۶۰۰ - ۱۱۰۰ سال قبل مسیح کے درمیان کا زمانہ بتاتے ہیں کچھ لوگ اس کو دیوتا کا درجہ دیتے ہیں جسکی پرستش مختلف حصوں میں کی جاتی تھی -

سے فائدہ اُٹھا سکیں اگر وہ ایک کسی عرصہ میں اندرونی ملک کی تجارت کو بھی ایک عمدہ قاعدے کے ساتھ انجام دینے لگیں تو اس کو بھی غنیمت سمجھنا چاھئیے پھر غور کرو کہ کیا چیز ھے جو ھندوستان کی دولت کو بڑھاویگی ؟ میں کہہ سکتا ھوں کہ وہ چیز زمین ھے ۔ تمام ھندوستانی اور تمام صاحبان کلکٹر ، جنھوں نے بندوبست کا کام کیا ھے ، جانتے ھوں‌گے کہ پیداوار ملک کی روز بروز کم ھوتی جاتی ھے اور جو اس کے سبب ھیں ان میں سے بڑا سبب یہ ھے کہ جو علم کہ زمین کو زیادہ پیداواری کے لایق کرتا ھے اس سے ھندوستانی بالکل ناواقف ھیں اس علم کی بنیاد نیچرل فلاسفی ھے جس سے ھم عناصر موجودہ کا حال اور اس‌کے استعمال کا طریق جان سکتے ھیں اس سے ھم کو واقفیت ھوسکتی ھے کہ بھاپ کو جسکو ھم کیسا حقیر سمجھتے تھے اسی علم کی بدولت ھم نے اس کی قدرجانی ، جس کی بدولت ھم آٹھ پہر میں کلکتہ سے بنارس پہنچ سکتے ھیں اگر کوئی شخص رُوڑکی کے کارخانہ میں گیا ھوگا اور اس نے صرف ایک دھوئیں کی نل سے بہت کلوں کو عجیب عجیب طرح کی حرکت کرتے ھوئے اور طرح بطرح کے کام بناتے ھوئے دیکھا ھوگا تو اس کو خدا کی قدرت یاد آئی ھوگی حالانکہ وہ کارخانہ ولایت کے کارخانوں کی بہ نسبت ایک چھوٹا سا کارخانہ ھے اس لئے میں سفارش کرتا ھوں کہ نیچرل فلاسفی کے علحدہ علحدہ چھوٹے چھوٹے رسالے مثلاً علم آب کا ایک رسالہ علم ھوا کا ایک رسالہ اور علی‌ھذا القیاس ترجمہ ھوکر چھاپی جاویں ۔

ایک تیسری چیز اور سب سے زیادہ ضروری ھندوستان کے لئے ھے اور وہ کیا ھے ؟ پولیٹکل[1] ایکونمی ھے یہ علم جس کو ھم سیاست[2] مدن کہتے ھیں ، ھمارے ھاں بھی تھا ۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ھندوؤں کے ھاں اس علم کی کوئی کتاب پائی جاتی ھے یا نہیں ۔ مگر ھم مسلمانوں کے ھاں کوئی کتاب مشہور پائی نہیں جاتی ۔ کرنل ھملٹن[3] صاحب کمشنر دھلی نے نہایت تلاش اور مشکل سے ایک بڑا کتب خانہ ایشیا کے مصنفوں کا جمع کیا ھے اس کی فہرست میں جو میرے پاس آئی ھے ، دو ایک رسالے سیاست مدن کے نام

---

۱ Political Economy

۲ سرسید نے Political Economy کا ترجمہ سیاست مدن بمعنی معیشت ملکی کیا ھے ۔ اس ترجمہ میں کسی شبہ کی گنجایش نہیں اس لئے کہ عربی میں السیاسته المدنیه ، کے معنی تدبیر المعاش مع العموم علی سنن العدل والاشقامة ، کے آتے ھیں ۔

۳ کرنل ھملٹن کا پورا نام (1887 - 1802) Sir Robert North Collie Hamilton تھا ۔ اس نے بنارس ، اندور اور دھلی میں مختلف خدمات انجام دیں ۔ سنٹرل انڈیا میں وائسرائے کے ایجنٹ کی حیثیت سے اس نے کام کیا ۔ ھندوستان کی Supreme Council کا ممبر بھی رھا ۔

سے دیکھتا ہوں جو وہ بھی پورے نہیں ہیں اور صاحب ممدوح شکایت کرتے ہیں کہ دوسرے رسالے نہیں ملتے جو وہ کامل کئے جاویں بالفعل اگر ہمارے ہاں کی سیاست مدن کی کتابیں دستیاب بھی ہوں تو بھی وہ کافی نہیں کیونکہ اب یورپ نے اس علم میں بہت ترقی کی ہے - اسی علم سے ناواقفیت کا سبب ہے جو ہندوستانی ان قوانین کے اصول کو جو گورنمنٹ سے جاری ہوتے ہیں ، مطلق نہیں سمجھتے ، وہ نہیں جانتے کہ خراج گورنمنٹ کے فائدے کے لئے تحصیل نہیں کیا جاتا بلکہ رعایا کے فائدے کے لئے تحصیل ہوتا ہے - آپ نے سنا ہوگا کہ ہندوستانی یہ جانتے ہیں کہ انگریز جہازوں میں روپیہ لاد لاد ولایت کو لے جاتے ہیں - یہ خیال کیا ہے ؟ ایک ناواقفیت ہے عام اصول انتظام مدن سے علاوہ اس کے ان کا ذاتی نقصان بھی بہت بڑا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ ہم اپنا ذاتی انتظام کس طرح کریں اور اپنے روپیہ اور اپنی محنت کو کس طرح اپنی دولت بڑھانے میں کام میں لاویں پس اس علم کی بھی کسی عمدہ کتاب کا ترجمہ کرنا بہت ضروری ہے میری رائے میں اس علم میں جو عمدہ کتاب ہے وہ مل صاحب[1] کی پولیٹیکل ایکونومی ہے - اس کتاب پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ وہ کسی قدر طویل ہے میں کہتا ہوں کہ ہاں طویل ہے - کتاب کا ترجمہ ہونا چاہئے تاکہ ہندستانیوں کو اس کی ہر ایک جزئیات سے بخوبی واقفیت ہو اور اس کے تمام اصول ان کے دل میں بیٹھ جاویں - اس کتاب پر یہ اعتراض بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا کسی قدر حصہ ہندوستان کے امورات سے علاقہ نہیں رکھتا بلکہ ولایت کے محاصل سے متعلق ہے ، میں کہتا ہوں کہ ہاں اس کا بھی ترجمہ ہونا ضروری ہے تاکہ ہندوستانیوں کی آنکھ کھلے اور وہ جانیں کہ انگریز اپنے گھر میں کیا کرتے ہیں -

ایک اور بات ہے کہ جس کے کہے بغیر میں نہیں تھم سکتا کہ میرے ہم وطن یہ بات دیکھتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ اور اس کے افسر ہمہ تن ہندوستان کی تربیت اور ہندوستان کی پیداواری کی ترقی میں مصروف ہیں اور اسی مراد سے ابھی بنارس میں اشیائے پیداوار ہندوستان کا میلہ ہوچکا ہے اوو اسی غرض سے کلکتہ میں حسب تجویز جناب لفٹنٹ گورنر[2] بنگالہ میلہ ہونے والا ہے . یہ بات سچ ہے کہ گورنمنٹ کی رعایا

---

۱ اس کا پورا نام (1873 - 1806) John Stuart Mill تھا اس نے چودہ برس کی عمر میں منطق ، فلسفہ ، تاریخ ، ادب ، معاشیات اور ریاضیات میں بڑی دستگاہ پیدا کرلی تھی یہ Utilitarian Society کا بانی تھا نیز Speculative Society کے قیام میں بھی اس کا بڑا دخل تھا - اس کی کتاب Political Economy پہلی مرتبہ سنہ ۱۸٤۸ء میں شایع ہوئی -

۲ سنہ ۱۸٦٤ء میں بنگال کا گورنر Sir Cecil Beadon تھا -

کا تربیت یافتہ اور خوشحال ہونا ایک امر باعث نہایت خوشی گورنمنٹ کا ھے، مگر کوئی ذاتی منفعت گورنمنٹ کو اس سے مقصود نہیں ھے - دیکھو تمہارے ضلع کا اور اکثر اضلاع بنگالہ کا استمراری بندوبست ھے اور بموجب حکم ولایت کے عنقریب تمام ہندوستان کا استمراری بندوبست ہونے والا ھے - پس جس قدر کہ تم اپنے ملک کی پیداواری بڑھاؤگے اپنی ھی جیب کے لئے بڑھاؤگے -

اے صاحبوں مجھکو اس بات کے کہنے کی بھی اجازت دو کہ میں چاھتا ھوں کہ اس سوسیٹی میں جو کتابیں چھاپی جاویں وہ نہایت عمدہ اور خوبصورت جیسی کہ ولایت سے کتابیں چھپ کر آتی ھیں چھاپی جاویں - میں کسی طرح راضی نہیں ھوں کہ کتابوں کو اس طرح بد سلیقگی سے چھاپ کر جیسا کہ ہندوستان کے لیتھو گراف پریس نے بے عزت کردیا ھے، بےعزت کی جاویں - میں سفارش کرتا ھوں کہ کتابوں کا چھپنا کللکتہ کے کسی نامی چھاپا خانہ میں تجویز کیا جاوے اور شاید اس کام کے لئے بیپٹسٹ[1] مشن پریس ایک عمدہ چھاپا خانہ ہوگا -

اے صاحبوں میری گفتگو بہت لمبی ہوگئی، اب چاھتا ھوں کہ اپنی گفتگو کا خاتمہ جناب چیرمین[2] کی شکر گزاری میں کروں جنکے سبب ہماری سوسیٹی کو ایک فخر حاصل ہوا اور جنھوں نے اپنا قیمتی وقت اس کام کے انجام میں صرف فرمایا -

---

۱ Baptist Mission Press اس مشن کا اصل اور قدیمی مرکز سیرام پور (ضلع ہوگلی - کلکتہ) تھا - ۱۱ مارچ سنہ ۱۸۱۲ء کی شام کو پریس کی عمارت میں اگ لگ گئی جس سے بہت بڑا نقصان ہوا - اس حادثہ کے کچھہ عرصہ بعد دوسرا نیا مرکز پریس کے ساتھہ جس کے انچارج W. H. Pearce تھے، کلکتہ میں سنہ ۱۸۱۸ء میں قایم ہوا -

۲ چیرمین کا نام B. Sapte, C. B. - تھا -

«اسولہ و اجوبہ رشیدی»

از

جناب خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

«اسولہ و اجوبہ رشیدی» ایران کے مشہور فاضل، محقق اور طبیب خواجہ رشیدالدین فضل اللہ (المتوفی ۱۳۱۸ء) کے مضامین کا مجموعہ ہے - اس کا ایک نادر اور نایاب نسخہ جواہر میوزیم اٹاوہ کے ساتھ منتقل ہوکر حال ہی میں مسلم یونیورسٹی کے کتب‌خانہ میں داخل ہوا ہے - اس کے کسی دوسرے نسخے کا ذکر کسی کتب‌خانہ کی مطبوعہ فہرست میں نظر سے نہیں گزرا -

خواجہ رشیدالدین فضل اللہ ایران کے ان تین[1] مشہور ترین علماء میں تھے جن کی فہم و بصیرت اور علم و دانش کی منگول سلاطین نے سب سے زیادہ قدر کی اور جن کی نگارشات علمی سے آج بھی اہل علم مستفید ہوتے ہیں -

خواجہ رشیدالدین فضل اللہ بن عماداللہ ابی‌الخیر غالباً سنہ ٦٤٥ھ مطابق ۱۲٤۷-٤۸ء میں ہمدان میں پیدا ہوئے تھے - تفسیر، حدیث، فقہ، فلسفہ و منطق، طب، ہئیت اور ادب سب علوم میں مہارت تامہ حاصل تھی - ان کی علمی شہرت سے متاثر ہوکر سلطان اباقا خان (سنہ ٦٦٣-٦٨٠ھ مطابق سنہ ۱۲۸۱-۱۲٦٥ء) نے ان کو اپنا طبیب خاص مقرر کر دیا تھا - اس کے بعد سنہ ٦۹۷ھ (مطابق سنہ ۱۲۹۸ء) میں وہ غازان خاں کے وزیر مقرر ہوئے - بعد کو سلطان الجائتو (۷۱٦-۷۰۳ھ مطابق ۱۳۱٦-۱۳۰٤ء) نے بھی اس عہدے پر قایم رکھا - لیکن سلطان ابوسعید سے ان کے تعلقات اچھے نہ رہ سکے - پہلے ان کو وزارت کے عہدہ سے برطرف کیا گیا، پھر سنہ ۷۱۸ھ (۱۳۱۸ء) میں تبریز کے مقام پر ان کو قتل کردیا گیا -

خواجہ رشید الدین کا تعلق ہندوستان سے بھی رہا تھا - غازان‌خاں کے زمانہ میں وہ سفیر کی حیثیت سے دہلی آئے تھے اور سلطان علاءالدین خلجی نے ان کا بڑا شاندار خیر مقدم کیا تھا - خود ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

---

[1] دوسرے دو عالم، خواجہ نصیرالدین طوسی اور علاءالدین عطا ملک جوینی تھے -

« سلطان کامیاب کامگار سلطان علاءالدین خلد الله ملکه و سلطانه دعم علی البرایا احسانه ا که سحاب باهمه در افشانی و گوهر پاشی از دریای سخای او مغترف است ، و بحر زخار باوجود دست گوهر بار بفیض غمام انعام او مقتنی چون شنید که این مخلص دران منزل منزول و دران موضع حلول کرده ام ارکان دولت و اعیان حضرت خود را باستقبال فرستاد و فرمود که او را باعزاز و اکرام و بتبجیل و احترام بحضرت ما آورید » ۔

[مکاتبات رشیدی ۔ ص ١٦٤ ۔ ١٦٣]

ابوالفضل کا بیان ہے کہ خواجہ رشیدالدین ایک بار سلطان مبارک خلجی کے دربار میں بھی آئے تھے ۔

[آئین اکبری ۔ سر سید ایڈیشن ۲ ص ۲۰۰]

خواجہ رشید الدین فضل اللہ کے تفصیلی حالات مندرجہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں :

1. Literary History of Persia, E. G. Browne Vol. III pp 68—87
2. Persian Literature, C. A Storey pp. 71—78
3. Vol. III p. 232 ابن حجر عسقلانی : الدررالکامنہ
4. Brockelmann II p. 200
5. **Turkestan Down to the Mongol Invasion,** Barthold pp 44—48
6. **Mir Islama** I 1912 pp. 56—107
7. **Encyclopaedia of Islam** Vol. III pp 1224—1225
8. Introduction a l' historie des Mongol par Fazl Allah Rachid al-Din, Blochet (Gibb Memorial Series) 1910

خواجہ رشیدالدین نے متعدد تاریخی اور تحقیقی تصانیف چھوڑی تھیں اور خاص اہتمام کے ساتھ اپنی تمام فارسی تصانیف کے ترجمے عربی میں اور عربی تصانیف کے تراجم فارسی میں کرادئیے تھے تاکہ فارسی اور عربی دونوں حلقوں میں یکساں طور پر ان کی تصانیف سے استفادہ کیا جاسکے ۔ علاوہ ازیں ان کا معمول تھا کہ ہر سال کافی تعداد میں اپنی تصانیف کی کتابت کراتے تھے - اس تمام اہتمام کے باوجود تعجب کی بات ہے کہ اکبر کو ان کی مشہور تصنیف « جامع التواریخ » کا فارسی نسخہ دستیاب نہ ہو سکا اور اس نے اس کتاب کو عربی سے فارسی میں منتقل کرانے کا انتظام کیا !!

خواجہ کی مندرجہ ذیل تصانیف خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

ا ـــ جامع التواریخ[1]

---

۱ جامع التواریخ کے دو نادر « مصور » نسخے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال اور ایڈنبرگ یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہیں ۔ ملاحظہ ہو :— Basil Gray کا مضمون

Ars Orientalis, Michigan Vol I 1954 pp 65—75

۲ــمجموعة الرشیدیه[1] [یه چار رسائل کا مجموعه هے جن کے نام یه هیں :
توضیحات ، مفتاح التفاسیر ، رساله السلطانیه ، لطائف‌الحقائق]

۳ــمکاتبات رشیدی[2]

٤ــاسوله و اجوبه رشیدی[3]

یوں تو اپنے موضوع پر ان کی هر تصنیف خاصی اهمیت رکھتی هے لیکن جهاں تک ان کے ذاتی کمالات ، علمی تجربه ، جامع شخصیت اور اجتهادی انداز فکر کا تعلق هے اس کا صحیح سراغ اسی کتاب (یعنی اسوله و اجوبه) سے لگایا جا سکتا هے ۔ اس حیثیت سے ان کی کوئی دوسری تصنیف اس کے برابر نہیں آتی ۔ اس میں تقریباً هر ممکن فن پر ان کے افکار و نظریات کا عطر کشید هوکر آگیا هے ۔

اس کتاب کی تصنیف جن حالات میں هوئی ان کا ذکر خود اُنهوں نے دیباچه میں کیا هے ۔ لکھتے هیں که سلطان الجائتو کو علمی مذاکرات سے گهری دلچسپی تهی ۔ اکثر بعد نماز جمعه علماء کی ایک مجلس منعقد کرتا تها جس میں مختلف مسائل پر گفتگو هوتی تهی ۔ ایسی هی ایک محفل میں اس نے ایک دن علماء سے کوئی سوال کیا جس کا شافی جواب دینے سے وه سب قاصر رهے ۔ ایک عالم نے جن کا نام شیخ جمال‌الدین تها اور جن کو رشیدالدین نے « مقتدا و یگانه ایران » اور افضل المحققین و قطب‌العارفین » کے القاب سے یاد کیا هے ، رشیدالدین سے رجوع کرنے کی تجویز پیش کی ۔ انهوں نے سلطان کے استفسار کا مفصل جواب لکها اور اس کو مطمئن کردیا ۔ اس واقعه سے اس کتاب کی داغ بیل پڑی اور خواجه رشیدالدین نے سوالات اور جوابات کو تصنیف کی شکل میں محفوظ رکهنا شروع کردیا ۔ ۷ صفر سنه ۷۱۱ھ کو جمعه کی نماز کے بعد سلطان نے مسجد میں علما کے سامنے یه حدیث پڑهی ــ

کننت کنزاً مخفا ناحسبت ان اعرف مخلفت الخلق لا عرف

اور اس کی تشریح کا علماء سے مطالبه کیا ۔

جب چند علماء اظهار خیال کر چکے تو رشیدالدین کی طرف مخاطب هوکر کہاــ

تو چه می گوئی ؟

---

۱ ان رسائل کے متعلق مزید تفصیلات براون [Lit. Hist of Persia Vol III p 75—76] اور اسٹوری [71—72] Pers Litr. میں دیکهنی چاهئے ۔

۲ مرتبه پروفیسر محمد شفیع پنجاب ایجوکیشنل پریس لاهور ۱۹۴۷ء

۳ ملاحظه هو « جواهرزواهر » مرتبه مولانا ابرار حسین صاحب فاروقی

رشیدالدین نے جو جواب دیا وہ اس قدر مشہور اور مقبول ہوا کہ دور دور سے علماء کے استفسارات ان کے پاس آنے لگے - یہی سوالات اور جوابات اس کتاب کا موضوع ہیں ان کے ایک شاگرد نے جس کا نام « نظام یزدی » تھا اس کو جمع کیا اور ایک دیباچہ شامل کیا - پھر خود صاحب تصنیف نے ایک دیباچہ شامل کیا -

کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے - « نمط اول » اور « نمط دوم » مضامین کی فہرست ٦٤ صفحات پر محیط ہے - « نمط اول » میں سوالات و جوابات نفس مضمون کے لحاظ سے مندرجہ ذیل عنوانات کے ماتحت درج کئے گئے ہیں :

(۱) علم تفسیر
(۲) علم احادیث و آثار
(۳) علم فقہ
(٤) قصص انبیاء
(٥) علم طریقت و سلوک و کلمات مشایخ
(٦) علم حقیقت و عرفان و ذوقیات
(۷) علم اصول دین
(۸) علم الہیات
(۹) علم طبعیات
(۱۰) علم منطق
(۱۱) علم طب
(۱۲) علم ہئیت

« نمط دوم » میں جواب مذکور کے فوائد پر مزید روشنی ڈالی گئی ہے - غالباً نمط دوم کے اضافہ کی ضرورت یوں پیش آئی کہ بعد کو اصل جوابات میں اضافہ مناسب نہیں سمجھا گیا بلکہ جو کچھ مزید تحقیق تھی اس کو نمط دوم میں شامل کر دیا گیا -

یہ سوالات اور جوابات قرون وسطیٰ کی علمی اور ذہنی فضا کو سمجھنے کے لئے بےحد کارآمد ہیں - اس دور کا شاید ہی کوئی اہم مسئلہ ہو جس پر اس کتاب میں بحث نہ کی گئی ہو - چند سوالات ملاحظہ ہوں :

(۱) ایک سوال کے جواب میں « نبوت » اور « بادشاہت » کے فرق پر بحث کی گئی ہے -

(۲) ایک «حکیم فرنگ» نے سوال کیا ہے :
«چرا حواس پنج است و چوں چہار بعناصر منسوب اید ویکی بہچہ منسوب باشد»
(۳) ایک عالم مولانا جمال الدین ابن المطہر کے چند سؤالات ملاحظہ ہوں۔
(ا) «السلطان ظل اللہ فی الارض» کا کیا مطلب ہے ؟
(ب) «علماء امتی کا نبیاء بنی‌اسرائیل» کی کیا توجیح ہے ؟
(ج) «رسول علیہ السلام راسایہ نبود» کی نوعیت کیا ہے ؟
(٤) قاضی نصیر الدین تبریزی نے «ارادت» اور «رضا» کا فرق اور «توفیق» کے معنی معلوم کئے ہیں۔
(٥) مجید الدین نے توبہ ، انابہ ، اوبہ کے فرق معلوم کئے ہیں۔
(٦) حمید الدین سیمین نے «در اطلاق جوہر و جسم وشو برباری تعالی» پر سوالات کئے ہیں اور «رویت باری تعالیٰ» کی تشریح طلب کی ہے۔
(۷) ایک «حکیم فرنگ» نے پوچھا ہے.
(ا) حق تعالیٰ بادشاہ مطلق است ، پیش از عالم بادشاہی چہ و کہ می کرد ؟
(ب) اگر خدائی تعالیٰ عالم را باختیار وارادت خود آفریدہ چرا ہلاک می کند ؟
(۸) جمال الدین شرفشاہی نے خواب کی حقیقت کے متعلق استفسارات کئے ہیں۔
(۹) مولانا شمش الدین نے «حرکات فلکی» کی تفصیلات دریافت کی ہیں-
(۱۰) شمس الدولہ نے «سبب زکورت و انوثت جنیں» کے متعلق سوال کیا ہے-
(۱۱) ایک ہندوستانی عالم مولانا علم الدین ملتانی نے دریافت کیا ہے «درتکوین دل مقدم است یا دماغ»
(۱۲) ایک فرنگی حکیم کا سوال ہے
«خون آدمی مردہ کجا می رود ؟»

ان مختلف النوع سوالات کے جوابات نہایت شرح وبسط کے ساتھ دئے گئے ہیں۔ انداز بیان عالمانہ ہے اور وسیع مطالعہ اور گہرے فکر کا پتہ دیتا ہے-

پیش نظر نسخہ کی کتابت ١٥ جمادی الاول ٩٤٤ ھ کو ہوئی تھی۔ خط خراسانی نسخ ہے۔ بعض جگہ پانی یا نمی کے باعث عبارت محو ہوگئی ہے۔ کتاب پر متعدد جگہ مالکان کی مہریں ثبت ہیں۔ «امجد علی شاہ» کی مہر سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہان اودہ کے کتب خانہ میں بھی یہ کتاب رہ چکی ہے۔

«اسولہ واجوبہ» کی اشاعت کا اگر کوئی انتظام ہوجائے تو خواجہ رشید الدین فضل اللہ کی زندگی اور علمی تبحر کا ایک نیا باب روشنی میں آجائے گا!
